MARTIN
HEIDEGGER

HITOS

FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

Alianza Editorial

HITOS

FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
ENSAYO

EL LIBRO UNIVERSITARIO

MARTIN HEIDEGGER

HITOS

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte

Alianza Editorial

Título original: *Wegmarken.*

La edición de esta obra se ha realizado
con la ayuda de Inter Nationes, Bonn.

Primera edición: 2000
Primera reimpresión: 2001

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-6749-8
Depósito legal: M. 532-2001
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

ÍNDICE

NOTA DE LOS TRADUCTORES A LA PRESENTE EDICIÓN

A lo largo de esta colección de ensayos aparecerán tres tipos de notas a pie de página. Todas ellas irán numeradas correlativamente y de modo independiente para cada ensayo. Las notas se dividen en:

Notas de los traductores. Aparecen con número en el texto y con número y la mención *N. de los T.* en el pie de página.

Notas al pie del propio autor. Aparecen únicamente con número tanto en el texto como en el pie de página.

Anotaciones marginales del autor convertidas en notas al pie por los editores. Aparecen con una letra del alfabeto junto al número correlativo tanto en el texto como en el pie de página. En el texto original alemán las letras alfabéticas vuelven a reiniciarse en la «a» cada vez que hay un cambio de página; para permitir una mejor localización de dichas notas en el original alemán, en la presente edición se ha adoptado el criterio de mantener las mismas letras que en el original alemán independientemente de dónde se produzca el cambio de página en castellano, que muy pocas veces coincide con el alemán, motivo por el que se verán series alfabéticas interrumpidas o repetidas en cada página (p. ej.: «b, c, d, a», «a, b, a, b»).

De todos modos, para cotejar la versión castellana con el original alemán será necesario recurrir también a la numeración de páginas que aparece en los márgenes del texto, numeración que corresponde al volumen 9 de la *Gesamtausgabe* (edición completa de las obras de Heidegger) titulado *Wegmarken,* Frankfurt del Meno, año 1976. Esta edición corrige y amplía con sus dos primeros ensayos y las anotaciones marginales del autor una edición anterior, del año 1967, también titulada *Wegmarken.* La edición alemana de la *Gesamtausgabe* recoge en sus márgenes la numeración de las páginas de la primera edición de 1967. Nuestra versión española no recoge esta numeración puesto que se basa en el texto corregido y ampliado de 1976.

A la memoria de

Kurt Bauch

Nuestra fecunda amistad tuvo su fundamento y se consolidó en nuestra mutua participación en las lecciones y seminarios sobre historia del arte o sobre filosofía. El empuje recibido por el pensar que pregunta gracias a esta cooperación mutua me determina a dedicar a mi amigo fallecido este volumen misceláne a de distintos trabajos: una serie de estancias y paradas en el camino que conduce a la pregunta única por el ser.

Martin Heidegger

NOTA PRELIMINAR

El orden de los textos ya publicados (*vid.* Indicaciones p. 389) quiere que sea posible entrever algo del camino que al pensar sólo se le va mostrando mientras camina por el camino: se muestra y sustrae. *ix*

Presumiblemente se trata de un camino que nos adentra en la *Determinación del asunto* del pensar. La determinación no aporta nada nuevo. En efecto, conduce ante lo que es más antiguo de lo antiguo. Exige demorarse en una estancia[1]: la mismidad siempre buscada de lo mismo.

El camino hacia esa estancia impide describirla como algo que está delante de antemano[2]. El que trata de llegar hasta ella sólo puede recurrir al incansable esfuerzo por explicar y localizar[3] (encontrar en su lugar) aquello que en un tiempo la palabra «ser» desveló como aquello que había que pensar y que tal vez algún día volverá a velar como algo ya pensado.

El que se aventura por el camino del pensar es el que menos conoce la razón que le mueve, el asunto determinante que, agarrándolo por así decir por la espalda para tratar de apartarlo, lo atrae hacia sí.

El que se aventura a ponerse en marcha en dirección a la estancia en lo que es más antiguo de todo lo antiguo tendrá que someterse a la necesidad de ser entendido más tarde de un modo distinto de como él mismo quería ser entendido.

Pero esta necesidad se basa en la posibilidad de que se le pueda garantizar todavía a la tradición histórica un espacio libre acorde con su legítima exi-

[1] *N. de los T.:* «Aufenthalt».
[2] *N. de los T.:* «etwas Vorliegendes».
[3] *N. de los T.:* aportamos dos términos para reproducir el doble sentido de «erörtern».

gencia. También puede ser que historia y tradición se vean reducidas a un mismo plano de almacenamiento uniforme de datos y, en cuanto tales, se vuelvan útiles para la inevitable planificación que precisa una humanidad dirigida.

Queda sin responder la pregunta de si el pensar se acaba y muere en este mecanismo informativo o si está destinado a encontrar en su caída un camino subterráneo [4] que lo proteja gracias a su oculto origen. El origen destina al pensar a una región que está más acá del pesimismo y el optimismo.

Friburgo de Brisgovia, comienzos del verano de 1967

[4] *N. de los T.:* traducimos «Unter-gang», término que sin guión significa 'decadencia', 'caída', y con guión, 'paso subterráneo'.

ANOTACIONES A LA *PSICOLOGÍA DE LAS VISIONES DEL MUNDO*[1] DE KARL JASPERS

Tal vez si empezamos por admitir abiertamente que en el actual estado del *1*
conocimiento científico y filosófico *no* disponemos de una orientación «adecuada» para llevar a cabo una crítica positiva del trabajo realizado por Jaspers, esta confesión nos muestre como es debido la importancia y originalidad de su contribución. En efecto, una previa meditación sobre el alcance del camino y las exigencias de una crítica que sea adecuada a las intenciones inmanentes y desee seguirlas con fidelidad, lejos de ser una discusión fatigosa sobre los posibles métodos, debería contribuir a caracterizar el objeto de estas anotaciones.

El trabajo de Jaspers nació de los esfuerzos por hallar una psicología como totalidad (5), cuya meta debe ser mostrar «qué sea el hombre» *(ibid.).* La psicología de las visiones del mundo, que es una «parte» de ese todo, de un tipo y función especiales, quiere medir los «límites de la vida anímica» y, de este modo, ganar un horizonte claro y completo para lo anímico. Visto de cerca, este medir los límites es una consideración que ordena y recorre todas las posiciones últimas del ser espiritual humano en su totalidad substancial. Esto significa una manera de «ir acotando el terreno que poseemos conceptualmente en la actualidad» (6). La psicología de las visiones del mundo sólo es *uno* de los caminos para conseguir «apoyos» que nos ayuden a captar la totalidad anímica. El otro camino es el ofrecido por la «psicología general» (doctrina de los principios y de las categorías, metodología del conocimiento psicológico). Este tipo de consideración, que trata de hacer comprender y de facilitar la visión de las fuerzas fundamentales y las tendencias de la vida anímica y espiritual al modo de una totalidad, alberga ya en sí, tal como se desarrolla aquí (y sin entrar en la

[1] *N. de los T.:* traducimos aquí y en todo el texto «Weltanschauungen».

que es su auténtica meta), un significado que mueve tanto a la psiquiatría como
2 a las ciencias del espíritu, en la medida en que enriquece la comprensión psicológica «natural», la hace más abierta y dinámica, y más sensible a los matices, dimensiones y diferencias de nivel del ser anímico.

Pero la propia tendencia concreta que se esfuerza por ganar la totalidad de la psicología, su horizonte y región *principales,* ya tiene que ser entendida como «filosófica». Aunque la psicología de las visiones del mundo no pretende aportar ni imponer una visión del mundo positiva por medio de una consideración que comprenda y ordene las posiciones, los procesos y los grados anímicos, sí puede ofrecer «aclaraciones y posibilidades como medios para una automeditación (en torno a la visión del mundo)» (*vid.* Prólogo). Con esto, la mentada orientación de la tarea (ganar la totalidad de la psicología) alcanza por fin su última meta. El modo de ejecución del primer grupo de tareas es al mismo tiempo el camino por el que se cumple el segundo, que es el auténticamente filosófico. Y, a su vez, la tendencia que persigue la meta de un filosofar caracterizado de manera determimada le presta una guía fundamental a quien se esfuerza por el problema de la psicología.

La crítica debe apuntar a los principios y por tanto no se para en determinadas particularidades de contenido, en partes aisladas de los esquemas que sirven para ordenar, tratando, por ejemplo, de modificarlos o sustituirlos por otros, ni tampoco tiene la intención de completar contenidos añadiendo «tipos» que se han pasado por alto. Lo que hay que hacer es determinar el Cómo[2] de una crítica filosófica de este tipo en relación con su postura fundamental y la problemática que pretende. Con una determinación de este tipo se delimita simultáneamente la amplitud y el alcance de sus aspiraciones.

En su posición fundamental, la crítica saca a la luz la auténtica tendencia del trabajo de Jaspers. De este modo, hace destacar de modo mucho más llamativo la dirección predominante y los motivos fundamentales de su problemática y establece hasta qué punto la dedicación se adecua genuinamente a la tarea, en qué medida la elección y el modo de empleo de los medios metódicos se adaptan a las propias tendencias y a las indicaciones previas que se pueden deducir, esto es, si en general se han dispuesto estos motivos y tendencias de modo suficientemente radical desde la perspectiva de la orientación fundamental del filosofar que avanza tanteando. De esta manera, cualquier crítica a los criterios, de una orientación determinada, queda puesta aquí fuera de funcionamiento. Así pues, las consideraciones de Jaspers no sufren una confrontación con una filosofía ya formada y, a su manera, ya fundamentada, ni tampoco son valoradas en su distancia por una sistemática objetiva procedente del terreno de la pro-

[2] *N. de los T.:* «das Wie». Para explicar el uso anómalo de mayúscula véase nuestra nota 48 al ensayo «De la esencia del fundamento», p. 124.

blemática filosófica. De igual modo, tampoco deben ser medidas según un ideal fijo de rigor metódico científico-filosófico. Donde en el propio filosofar se ha llegado a disponer de semejantes criterios, una crítica a los mismos no sólo 3
puede estar justificada, sino hasta ser urgente, y con mucha mayor razón cuando el trabajo de que se trata es considerado inquietante, irritante y provocativo. Pero dicha crítica a los criterios también debe abandonarse en la medida en que la investigación no es juzgada de acuerdo con ideas como «valor absoluto de la verdad», «relativismo» y «escepticismo». No se lleva a cabo una indagación de ese tipo porque lo que pretenden estas anotaciones es precisamente agudizar la conciencia para volver a preguntar de modo radical por los motivos originarios generadores de sentido y auténticamente «histórico-espirituales» de semejantes posiciones filosóficas de ideales del conocimiento, y volver a comprobar si éstos satisfacen el sentido fundamental del filosofar o por el contrario no tienen como consecuencia una existencia en sombras anclada desde hace tiempo en la inautenticidad de una tradición ya obsoleta y privada desde hace tiempo de una apropiación originaria. Con todo, sigue viva la convicción de que esa agudización de la conciencia no se solventa y ni siquiera se inicia de modo auténtico mediante la «invención» de un «nuevo» programa filosófico, sino que tiene que llevarse a cabo de modo muy concreto en la destrucción histórico-espiritual de la tradición orientada de un modo determinado, una tarea que equivale a la explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales, respecto a las cuales aquellas posiciones 4
ideales deben ser entendidas como sus elaboraciones teóricas. Aquí, el carácter de sentido de la «teoría» está específicamente adecuado a su origen (*vid.* Platón-Aristóteles). La «representación» del sentido y la amplitud de esta tarea es tal, que no resulta fácil sobrevalorarla, sino que es más bien *limitándose a ella* y abandonando conscientemente las aspiraciones tradicionales de un filosofar «creativo», que todavía se apoyan hasta cierto punto sobre la historia, como se puede llegar a ver en concreto *eso* que «hace falta».

Así pues, la decidida determinación con que se deja de lado la intención de medir de acuerdo con orientaciones que son fijas pero que han demostrado estar privadas de una apropiación radical es equivalente a la fuerza con que se sospecha contra toda regocijada «filosofía de la vida», que presume de su falta de carácter vinculante y de su originariedad sólo aparente. Precisamente lo que se hace es cuestionarla, analizando qué motivo filosófico fundamental —que ella misma no ha visto ni mucho menos puede captar debido a su precario estado— toma voz en ella, aunque sea bajo una forma muy decaída.

La renuncia a una crítica que trate de aportar criterios fijos de orientación significa todo menos la ausencia de crítica o una crítica favorable a un sincretismo indeciso, ciego a cualquier diferencia y que pretenda llevar todo a una mediación. También existe ya una orientación fija en la posición fundamental

que debemos utilizar aquí, cuyo elemento esencial se anuncia precisamente en el modo en que se mantiene y perdura. Esta modalidad o Cómo de la tendencia crítica está siempre supeditada a una apropiación que se renueva por medio de la destrucción. La crítica es una crítica fenomenológica en sentido auténtico; «carece de presupuestos», pero no en el sentido peyorativo de que lo que está «a mano» en la propia situación histórico-espiritual objetiva se extienda al En-sí de «las cosas mismas», pasando por alto lo que tiene de particular, esto es, que cualquier acto consumado de visión vive dentro de una determinada orientación y en una anticipación [3] que le constituye por adelantado su región, al punto de que una visión que a la hora de su construcción evita puntos de vista ajenos al asunto, preocupada única y exclusivamente de su inmediatez, cae fácilmente en la ceguera respecto a su propia base de motivación, que al fin y al cabo no es originaria. El sentido de la originariedad no es una idea supra o extrahistórica, sino que se muestra en el hecho de que la propia falta de presupuestos sólo puede ganarse en una autocrítica fáctica e históricamente orientada. Es precisamente esa preocupación inextinguible por ganarse a sí misma lo que la constituye («histórico» está aquí entendido en un sentido que precisamente deberá explicitarse algo más en las siguientes consideraciones). La falta de presupuestos aquí aludida debe ser entendida en sentido filosófico y no específicamente científico. Para llegar hasta las «cosas mismas», que es lo que la filosofía toma en consideración, hay un largo camino, de modo que da mucho que pensar la liberalidad con la que de un tiempo a esta parte algunos fenomenólogos se entregan a intuiciones esenciales, puesto que casa muy mal con sus tan predicadas «apertura» y «dedicación». Hasta podría ocurrir que las direcciones que conducen a las cosas de la filosofía estuvieran escondidas y que precisaran una deconstrucción y reconstrucción radical, esto es, una auténtica confrontación con la historia que nosotros mismos «somos», en el sentido del filosofar. Al final, ese largo desvío, orientado de manera determinada y comprendido de cara a su cumplimiento, resulta ser *la* vía, el camino. Queda por pensar si no habría llegado ya el momento de estimar por una vez en qué medida ya hemos resuelto del todo el problema de lo que supuestamente nosotros mismos «somos» y «tenemos» (en conexión con la pregunta fundamental por el sentido del «yo soy»), o si, por contra, en lugar de asir siempre problemas fundamentales de modo rigurosamente filosófico, embargados por una preocupación por la salvación de la cultura de la que nadie nos ha encargado, no habremos acabado afanándonos con indecible febrilidad en la resolución de asuntos secundarios que una antigua actitud del pensamiento, que trataba de buscar siempre demasiado *lejos* los objetos de la filosofía, ha acabado por etiquetar en

[3] *N. de los T.:* «Vorgriff», término esencial a lo largo de todo el texto y que aquí no se puede traducir por 'concepto', sino en un sentido mucho más literal de algo que 'ase' o 'prende' algo previamente.

última instancia como problemas capitales. Es en la falta de presupuestos fenomenológicos, que define una actitud y una dirección (y que no se puede concebir ni como un deporte ni como un ademán profético que debe traer la salvación), en donde reside la causa de que la crítica conducida por ella siga lo que constituye la base intuitiva de la experiencia (entendida en el sentido fenomenológico) del problema y su explicación conceptual. Originariedad, motivo, tendencia, autenticidad del cumplimiento y mantenimiento genuino de esta «intuición» que pone el fundamento se cuestionan aquí críticamente. *6*

Semejante actitud crítica fundamental, que libera al objeto de la investigación, aunque sigue sus indicios inmanentes, que luego vuelve a comprobar de acuerdo con el sentido propio que le ha sido auténticamente anunciado, está siempre en peligro de no asir su objeto o, lo que es lo mismo, de perderse por caminos no intencionados, de acentuar y destacar tendencias que no han sido elegidas. En la misma medida en que se fracasa en este aspecto, se reduce también el valor de transmisión de la crítica positiva y se limita a la función de aclaración propia de quien la intenta. Pero, sea como sea, y como le ocurre a todo filosofar por lo que respecta a la tendencia a ejercer su influencia en el mundo que le rodea, dicha crítica tiene que restringir su campo de exigencias a una mera *llamada de atención.*

La parte «positiva» de la crítica consiste única y exclusivamente en que plantea problemas y capta de un modo más «agudo» aquello que se pretende, si bien puede ocurrir que este «más agudo» signifique algo distinto de una mera presentación conceptual de un grado más puro. La opinión expuesta respecto a la dificultad y tal vez también respecto a la morosa complejidad de un «trabajo previo» radicalmente destructivo, aunque siempre orientado según los principios, resuena con demasiada intensidad como para atrevernos a exponer resultados acabados. Ya es bastante si en el intento de llamar la atención conseguimos que tome voz esta o aquella experiencia decisiva para la explicación de los fenómenos que se plantean.

La explicación de las dos mentadas direcciones de la tarea del libro de Jaspers, la previa (la constitución de la psicología como un todo) y la auténtica (la *7*
aportación de aclaraciones y posibilidades como medio para la automeditación), tal vez pueda conducir en la dirección de esos problemas cuya resolución es precisamente tarea de la crítica. La psicología de las visiones del mundo acota los límites del alma. Los movimientos de las visiones del mundo son comprensibles desde las «situaciones límite» (246). «Debe recaer sobre todo lo anímico un influjo que procede de los límites y presumiblemente de este modo todo será determinante en alguna medida para la visión del mundo de un ser humano» (6). Al acotar estos límites se gana un «horizonte claro» para la totalidad de la vida anímica. Este esfuerzo por llegar a fijar la región de la totalidad anímica, que hasta ahora nunca fue llevado a cabo ni tan siquiera intentado por este camino ni con semejante amplitud, trabaja con un cierto aspecto fundamental

de la vida anímica para realizar su primera tarea. Dicha vida tiene límites, lo que significa que tienen lugar «situaciones límite» ante las que son posibles determinadas «reacciones», y tales reacciones a las situaciones límite estructuradas antinómicamente se «desenvuelven» en el «proceso vivo» de la vida anímica como en su medio (247). La existencia espiritual surge de las antinomias (304). Con la problemática de la psicología de las visiones del mundo se capta algo determinado respecto a lo anímico, lo cual, por su parte, no habiendo sido destacado antes de plantear el problema, es visto a su vez en una determinada anticipación transmitida tradicionalmente: esto es, como lo anímico, que tiene límites, situaciones límite de las que *tiene forzosamente que* llegar una «influencia» al juego de fuerzas espirituales en las que consiste la existencia. La pregunta de si este aspecto fundamental de lo anímico, que ya está presente en la anticipación, contemplado desde el punto de vista de la tendencia que guía auténticamente la problemática, es acaso un aspecto posible, es decir, de tendencia genuina, o si con esto no se introducen acaso ilegítimamente presu*puestos* no comprobados, si de este modo se responde radicalmente a la tarea que consiste en ganar la totalidad de la psicología, y si esta tarea puede plantearse en general de este modo aislado, todas estas preguntas tienen que ser resueltas en el ámbito de una meditación de principios sobre el problema. De entrada, lo único importante es darse cuenta de
8 una cosa: *en el planteamiento del problema ya está dada previamente y opera una anticipación de lo anímico que lo articula de un modo determinado.*

La psicología de las visiones del mundo no debe desarrollar ni imponer ninguna teoría de la vida, pero sí tiene como meta «dar aclaraciones y posibilidades como medios de automeditación». El trabajo de aclaración es una clarificación *de* la «vida» vista desde algún lugar concreto; al plantear dicha clarificación, con la técnica, amplitud y la naturaleza del propósito de la clarificación, la propia vida se ve *constreñida en un determinado aspecto,* incluso para el mismo que se apropia de esas clarificaciones. Si se descubren posibilidades, son posibilidades *en y para* un aspecto de la vida y de la existencia anímica articulados de un modo determinado. Por tanto, con esto se expresa un sentido esencial del Cómo de la propia vida. Por mucho que se trate de llevar todo a cabo de acuerdo con la actitud no prejuzgadora de la mera consideración, la propia comprensión de lo que se expone a la consideración con la perspectiva de una automeditación exige ya, según su sentido, penetrar y acompañar a los determinados planteamientos fundamentales de lo que es entendido como vida y como yo mismo. Si es verdad que la auténtica psicología debe hacer ver «qué es el hombre» (5), entonces en el previo y auténtico planteamiento de la tarea ya se encierran anticipaciones sobre el sentido del ser de esta totalidad de la existencia anímico-espiritual y, más aún, anticipaciones sobre el posible Cómo, sobre el modo en el que, una vez aclarada, debe ser vivida la vida, así como sobre el sentido fundamental de eso que, como tal, hace que emerjan de él en general algo así como «posibilidades».

Pero el hecho de que hayamos puesto la mirada sobre esa aportación de
determinadas anticipaciones no debe conducirnos equivocadamente a una crí-
tica filosófica aparente, infructuosa e indigna, por la que se le pueda imputar a
Jaspers que *contradice* sus propias intenciones y, por lo tanto, con tal motivo,
declarar imposible la ejecución concreta de dichas intenciones y considerar que
todo queda «rebatido por principio» y «liquidado». Este tipo de crítica siempre
se sitúa en el plano formal en una superioridad argumentativa, pero, por eso
mismo, se priva de las fructíferas posibilidades de tratar de seguir avanzando en
la comprensión o incluso volver hacia atrás también para comprender. De lo
que se trata es más bien de hacer destacar de modo *aún* más claro las anticipa- *9*
ciones, de escudriñarlas para encontrar el motivo, sentido y alcance de la direc-
ción tomada, de elevar a la conciencia las exigencias de sentido tal vez no expre-
sas y en realidad mal entendidas, para finalmente juzgarlas de acuerdo con su
relevancia filosófica y lo originario de sus intenciones inmanentes.

Con esto, queda indicado y admitido que «en todo lugar» de la experiencia
fáctica de la vida (esto es, también en las ciencias y en el filosofar) «hay» antici-
paciones y que de lo único de lo que se trata es de llegar a reconocerlas incluso
allí en donde, por ejemplo, adoptan el papel de guía de un conocimiento de
principio de algo, en suma, de llegar a conocerlas con la claridad y lucidez pro-
pias exigidas por ellas mismas. De este modo, incluso un contexto concreto en
el que se lleva a cabo una determinada aprehensión o captación (por ejemplo,
una ciencia determinada) puede transformarse en un contexto auténtico y
puro, es decir, conforme a su sentido desde el punto de vista del método. Toda
problemática de anticipación lo es también del «método», concretamente una
tal que será distinta según la originariedad, tendencia, orientación regional y el
grado teórico de la anticipación. Por tanto, hay que conseguir que el sentido
del método venga ya dado con la anticipación misma, pues surge con ella de la
misma fuente. La fijación del sentido del «método» debe mantenerse abierta a
determinaciones auténticas y concretas mediadas por significados que aporten
una indicación formal (por ejemplo, «camino»). Si se ganan esas determinacio-
nes, con esa ganancia también se tiene que volver a deshacer simultáneamente
el prejuicio que posiblemente se habrá filtrado a través de la indicación formal.
Si desde el principio, y midiéndolo únicamente de acuerdo con determinadas
tareas aisladas de una determinada ciencia concreta, encasillamos al método
bajo la etiqueta de técnica intercambiable o algo similar, estaremos renuncian-
do a la posibilidad de comprenderlo jamás en su sentido originario y caeremos
en la ceguera respecto a nuestro propio proceder, lastrado por semejante plan-
teamiento. Podría ocurrir que, con esto, lo objetual —cuyo modo de captación
orientado de manera determinada es llevado a cabo y es entendido de manera
más o menos expresa como técnica, es decir, en el fondo, como medio de deter- *10*
minación no vinculado al objeto— se vea definitivamente reducido a un senti-

do de captación que le resulta ajeno, de tal modo que cualquier recurso a «métodos» y a sus posibles variaciones tiene necesariamente que pasar siempre de largo por delante del objeto auténticamente pretendido sin llegar a conocerlo.

Con este seguimiento de la problemática de la anticipación, que más arriba hemos mostrado cómo se presenta en el trabajo de Jaspers, queremos demostrar que el planteamiento de la tarea no sólo *precisa* una meditación metodológica más radical porque su tendencia propia tenga que llegar a una efectividad auténtica, sino sobre todo porque eso objetual que hemos encontrado en la anticipación precisamente es lo que es únicamente gracias a un «método» que le es propio desde siempre y no viene impuesto desde fuera, sino que también contribuye a constituirlo. Aunque falte la conciencia «rigurosa» de esta problemática de la explicación, todavía es posible de algún modo que eso objetual que está en cuestión sea pretendido de manera auténtica, pero de tal modo que se le pone delante un sucedáneo intuitivo y conceptual, que no recibe ninguna otra explicitación y que, para ser dominado por el conocimiento (y movido por intenciones auténticas, pero no adecuadas), sigue planteando la exigencia de ser asido desde distintos lados. Pero finalmente el sucedáneo se impone de tal manera y con tanta contundencia que se hace pasar por el auténtico fenómeno y éste, el verdadero, desaparece entonces como auténtica posibilidad de experiencia y al final sólo sigue siendo correcto como mera palabra. «No tenemos ningún método preponderante, sino que unas veces domina éste y otras aquél» (11) dentro de la actitud fundamental de la «mera consideración».

Eso propiamente objetual que está en cuestión se fija como *existencia* en una indicación formal. En ese significado designado formalmente el concepto debe remitir al fenómeno del «yo soy», del sentido del ser que está incluido en el «yo soy» como planteamiento de un contexto fenomenológico de principio y de la problemática que le es propia. Precisamente, con la indicación formal (en la que hay que ver un sentido metódico fundamental, que aquí no podrá explicar-
11 se más a fondo, de todos los conceptos filosóficos y relaciones conceptuales) se trata de evitar caer acríticamente en una determinada concepción de la existencia como la de Kierkegaard o Nietzsche, para ganar la posibilidad de buscar a fondo el sentido genuino del fenómeno de la existencia y explicar esa búqueda. En un artículo sobre Kierkegaard dice así Jaspers: «La conciencia de la existencia surge precisamente de la conciencia de la situación antinómica» (217). De las situaciones límite surge una luz que ilumina la existencia viva. «En las situaciones límite se alza la conciencia más fuerte de la existencia, que es, como tal, conciencia de algo absoluto» (245). «Para el que está vivo las situaciones límite son lo último» (274). Con el análisis crítico de las situaciones límite (202-247), hemos llegado al núcleo que consolida todo el trabajo. Tiene que ser posible desarrollar la problemática de la anticipación y del método aquí esbozada y llevarla un trecho más adelante, al menos hasta ese pasaje concreto y también

especialmente intenso del análisis de Jaspers. (Aquí Jaspers pone en obra su capacidad y energía, ciertamente entrenadas en la escuela de Kierkegaard y Nietzsche, pero completamente extraordinarias, para romper y poner de relieve los «estados anímicos», con lo que consigue que los fenómenos que se presentan aparezcan en una concentración de gran valor, por mucho que se limite más que nada a poner orden.)

Existen ciertas situaciones decisivas «que están vinculadas al ser humano como tal, que se dan inevitablemente junto con la existencia finita» (202). En cuanto el hombre se quiere cerciorar de la totalidad del mundo y de la vida, se encuentra situado en las últimas instancias irreconciliables. «Nosotros mismos y el mundo estamos divididos antinómicamente» (203). «La estructura antinómica de la existencia» (el mundo y nosotros mismos, es decir, el lado del objeto y del sujeto) «es un límite de la imagen objetiva del mundo» (?) y a ella le corresponde subjetivamente (?) «el dolor ligado a toda vida» (204). «Casos singulares» dentro de esta «universalidad» de las situaciones límite son «la guerra, la muerte, el azar, la culpa» *(ibid.).* Ante estas situaciones antinómicas surgen reacciones, determinadas maneras a las que recurre el hombre para tratar de 12
arreglárselas con ellas y ganar un punto de apoyo frente a ellas. «Cuando el hombre supera la situación finita y consigue contemplarla en su conjunto», ve en todas partes «contraposiciones», «procesos destructivos». «Puesto que todo lo que es objetivo puede recibir una forma, (estas contraposiciones) pueden ser pensadas como contradicciones» (203 s.). Desde el punto de vista racional, la destrucción significa la contradicción. «Las contradicciones permanecen como antinomias en la frontera de nuestro conocimiento a la vista de las infinitudes. Por eso, los conceptos de infinitud, límite y antinomia tienen que estar juntos» (205). El sentido de antinomia y de límite se deriva de un aspecto determinado o indeterminado de lo infinito. De la antinomia nace la voluntad de unidad como fuerza vital (213). «Siempre se vuelve a vivir la "unidad" y precisamente las antinomias más fuertes enseñan gustosamente bajo una expresión paradójica una unidad mística o vital de ese tipo» (215). La vida en unidad es la vida del propio espíritu (213). El hombre «acaba cayendo siempre de nuevo en caminos que conducen a lo infinito o a la totalidad» (204).

Con todo esto seguramente habrá quedado claro que es de esa «totalidad» («unidad», «totalidad»), entendida en su auténtica anticipación, de donde toman su sentido los discursos sobre la «destrucción», «división» y «contraposición». En cuanto el hombre mira a la «totalidad», es decir, en cuanto anticipa *este* aspecto vital viéndose a sí mismo incluido esencialmente en dicha totalidad como en algo último, y experimenta su existencia como si estuviera «rodeada» de ese «medio» ininterrumpido, se encuentra en antinomias. Es sólo contempladas desde este planteamiento de la vida que fluye como un todo desde donde las antinomias destruyen y dividen y desde donde experimentarlas signi-

fica estar en una situación límite. Y para la génesis del sentido, también el concepto tiene su procedencia en la totalidad de la vida. «Y así como antinomia, infinitud, límite, absoluto, son conceptos que giran en torno a la misma cosa» (245), lo mismo le ocurre al concepto de totalidad. Estos conceptos no sólo giran en torno a lo mismo, sino que toman su sentido de eso mismo, pero esto
13 equivale a decir su estructura conceptual o, lo que es igual, su falta de estructura y su adecuación o no adecuación a la captación conceptual de aquello que es tarea suya captar y expresar. Y es que no está establecido de modo concreto qué quiere decir este «mirar a la totalidad» y experimentar las antinomias en la reflexión infinita. En cualquier caso, se trata de un «pensar» y de un «mirar» motivados por la anticipación recién destacada, y acordados desde allí en lo tocante a su planteamiento, su tendencia y su alcance; «cerciorarse de la totalidad» sólo tiene un sentido en *esta* anticipación.

Podría parecer como si esta manera de elaborar y poner de relieve la anticipación conductora tuviese como meta demostrar que la posición de Jaspers coloca a éste entre las «filosofías de la vida». Indudablemente, una consideración de este tipo sería posible. Y también se puede derivar de ahí una crítica a las filosofías de la vida *con una determinada orientación*, tal como la que ha presentado últimamente H. Rickert. Dicha crítica tiene que encontrar necesariamente aprobación cuando exige por principio la necesidad de «dar una forma» conceptual rigurosa, es decir, cuando echa de menos dar una forma semejante desde el ideal de conocimiento filosófico, el cual no cabe duda de que resulta inatacable cuando subraya la necesidad de una conceptualidad rigurosa, pero es discutible en lo tocante al planteamiento concreto de la misma. Pero por lo que respecta al Cómo de dar dicha forma, el sentido de la estructuración del concepto filosófico y la tendencia fundamental de la explicación filosófico-conceptual, no hay nada establecido. Podría ser que a la hora de subrayar esa búsqueda de una forma conceptual, que en sí está justificada (suponiendo que la estructura conceptual derivada de la formación de conceptos de las ciencias concretas y el discurso sobre la necesidad de dar forma en un sentido que no sea anterior a todo juicio excepto en lo formal tengan derecho a subsistir, lo cual requeriría una investigación), podría ser que precisamente no se le preste la suficiente atención a *la* problemática que se funda en el hecho de que la función de la «diferenciación del significado de las formas» parte del «material». ¿Cómo aparece ahí el material, cómo se ha «conseguido», cuál es el sentido del acceso hasta él? ¿Cómo se constituye y de qué está compuesta la conceptualización del propio material, que permanece dentro de él, y está motivada por el acceso al material y su pose-
14 sión? La filosofía de la vida, sobre todo una tan importante como la de Dilthey, a quien todas las siguientes y muy inferiores le deben lo decisivo a pesar de no reconocer sus auténticas intuiciones, que en él mismo son difíciles de percibir, tiene que ser interrogada en relación con sus tendencias *positivas*, preguntándole

si acaso en ella no apunta una tendencia radical del filosofar, aunque sea de manera que a ella misma le resulta oculta y utilizando medios expresivos robados de la tradición en lugar de creados originalmente. Esta crítica se mueve con la mira puesta en dicho fin. De lo que se trata es de entender que la filosofía de la vida, crecida en una auténtica orientación histórico-espiritual —y no en la de las literaturas específicas—, tiende (expresa o tácitamente) al fenómeno de la existencia. (Puesto que esto es importante para una valoración positiva de la filosofía de la vida, puede formularse de manera meramente indicativa fijando este concepto de vida, a su vez bastante «vago», en dos de sus principales tendencias de sentido, las cuales también tienen a su vez varios sentidos, aun a riesgo de estarle pidiendo a filosofías de la vida aisladas una problemática demasiado radical. La tendencia actual [tan a menudo y tan altamente proclamada a pesar de no poder ser asida con seguridad] a vincular la existencia con la inmediata realidad de la vida, así como con su enriquecimiento, potenciación y reforzamiento, el discurso que se ha vuelto tan corriente y habitual sobre la vida, el sentimiento vital, la vivencia y el vivir, son todos ellos signos de una determinada situación espiritual. La mutua interacción de motivos histórico-espirituales estrechamente entrelazados que proceden de las más diversas direcciones de la experiencia ha conducido a la preponderancia del interés por la realidad espiritual de la vida y a una concepción de esa realidad ligada primordialmente a las ciencias del espíritu, sin que por eso se hayan podido eliminar del todo las concepciones biológicas fundamentales de la vida. Tal vez lo más característico resida justamente en esa mutua imbricación e interacción de un concepto de vida específicamente biológico, de un determinado concepto psicológico, uno de las ciencias del espíritu, uno ético-estético y uno religioso. Y, así, la problemática de la filosofía contemporánea se centra principalmente en la «vida» a modo de *15*
«fenómeno originario», ya sea entendiendo que la vida se dispone como la realidad fundamental y todos los fenómenos se derivan de ella y a ella se pueden remitir y todo y cada cosa es entendida como objetivación y manifestación «de la vida», ya sea entendiendo la vida como formación de cultura, en concreto vinculándose a principios normativos y valores. Hay que dejar la problemática palabra «vida» en su pluralidad de significados para que pueda indicar todos los fenómenos a los que pretende. Es preciso distinguir dos direcciones de sentido, las principales según las cuales va oscilando su significado y en las que se expresa la tendencia hacia el fenómeno de la existencia:

(1) La vida como objetivación en el sentido más amplio, como configuración y esfuerzo creativo, como un sacar fuera de sí y, con ello, aunque dicho de modo poco claro, algo así como *en* esta vida y *en cuanto* tal vida, *«ser aquí»*.

(2) Vida como vivencia, vida como experimentar, captar, llevar hacia sí, y junto a ello, vinculado de modo oscuro, algo así como *en* semejante vivencia *«ser aquí»*.)

Lo innovador y progresista del trabajo de Jaspers reside en que, gracias a su manera de ordenar fenómenos que hasta ahora nadie había contemplado así, ha llamado la atención de modo mucho más concentrado sobre el problema de la existencia y, al mismo tiempo, ha situado el problema de la psicología en dimensiones que son más de principio. El fracaso filosófico en relación con un auténtico asir y enfrentarse a los problemas pretendidos se ve claramente en el hecho de que Jaspers sigue manteniendo la opinión no contrastada de tener bien asido el fenómeno de la existencia con ayuda de la anticipación que hemos expuesto antes de modo expreso, y de poder captarlo con los medios conceptuales de que se dispone en el entorno de la ciencia.

Ahora, sin dejar de mantener bien fijada la tendencia positiva hacia el fenómeno de la existencia, de lo que se trata es de discutir esa anticipación que hemos puesto de relieve en lo relativo al modo en que se articula el sentido que de ella emana, así como a su estructura y a su alcance metódico a la hora de
16 poner en evidencia y captar conceptualmente precisamente dicho fenómeno de la existencia.

La captación determinada de los conceptos «límites de la vida», «situaciones límite», «estructura antinómica», «reacciones», «proceso vital» sólo puede ser entendida de acuerdo con la función que tiene dentro del contexto de orden de Jaspers en relación con la totalidad infinita de la vida. Su posibilidad de sentido depende de algún modo del planteamiento de esa totalidad, y las relaciones de sentido expuestas siempre se remiten finalmente a dicha totalidad de la vida.

Ahora se puede bosquejar el modo en que la totalidad de la vida, sumida en la anticipación, asume la función de dar sentido a la articulación fundamental conceptual de la «existencia». De acuerdo con el entramado de interrelaciones de sus finalidades, la vida biológica del cuerpo es una infinitud intensiva, «nosotros... nunca llegamos al final» (289). A esta infinitud se le opone la infinidad de datos de un ser individual (por ejemplo, una piedra). «La vida del cuerpo tiene la misma infinitud que la *vida del espíritu» (ibid.).* Aquí tampoco llegamos nunca al final en la captación de todas las interrelaciones. «Aquí el medio es lo psíquico. Pero precisamente en lo psíquico se da tanto *la vida* del espíritu como la mera *infinidad* de los fenómenos en analogía con la infinidad de los hechos de la materia muerta en sus formas individuales. La infinitud de esta vida del espíritu aparece tanto si tratamos de esta vida en general como si tratamos de ella bajo la única forma concreta de la personalidad singular. Esta intensiva infinitud del espíritu, en donde él vive, se opone a su infinidad, en donde él es caótico...» (289). Cuando conseguimos apresar la vida del espíritu, nos encontramos con algo finito, singular. Pero podemos ver que por detrás hay una fuerza en movimiento, concretamente en un movimiento que se dirige en dirección a la infinitud. Puesto que vida es «movimiento», la esencia de la vida espiritual reside en el hecho de «ser un camino para realizar sus cualidades» (290).

El acento no debe recaer sobre la cuestión de si los caracteres del sentido de la infinitud derivados de la vida *corporal* se pueden trasladar sin ningún tipo de 17
reparo a la «vida del espíritu»; la infinidad de los datos de un ser individual (o, lo que es lo mismo, la infinidad del proceso de su determinación en relación con el conocimiento) y la infinidad de relaciones de finalidad en lo orgánico (o, lo que es lo mismo, el no llegar al final de la determinación de lo orgánico) no se diferencian en nada en lo tocante al sentido de la infinitud (entendiendo esto en el nivel de diferenciación en el que se mueve Jaspers). Pero con esto no se ha establecido absolutamente nada acerca del sentido de la infinitud de la vida como vida. El «concepto» objetivo de infinitud, que aparentemente se obtiene expresamente de las unidades de objeto *biológicas,* también se adopta aquí para la vida del espíritu, de tal modo, que a la hora de seguir determinando a éste, se introduce un elemento distinto. Por «detrás» de la vida del espíritu se observa algo similar a un movimiento hacia lo infinito. ¿Quiere decir aquí «infinito» la infinidad del progreso de captación de lo auténticamente vivo, es decir, de las relaciones de finalidad, o se ha introducido una infinitud que tiene un sentido completamente distinto? Al fin y al cabo aquí no se está aludiendo a la infinidad de los «productos y fenómenos» singulares del espíritu. La esencia del espíritu se determina en este contexto como «camino»; la dirección hacia el infinito experimentada por «detrás» de la vida del espíritu alude manifiestamente a la infinitud encerrada en el sentido del cumplimiento activo y en la tendencia referencial de los actos, que, después, prácticamente se sitúa en el mismo plano que la consideración externa y objetiva de las unidades de vida biológica. Pero ni el concepto objetivo de infinitud (infinitud en relación con un deber de *captación teórica* de tipo objetivador que afecta a algo material u orgánico) está suficientemente explicado ni se ha intentado ganar y fijar conceptualmente el nuevo sentido de infinitud (infinitud en relación con la tendencia de sentido inmanente a una conexión orientada de actos como tal) a partir del propio «movimiento de la vida», así como tampoco se ha establecido si estos dos con- 18
ceptos de infinitud fundamentalmente distintos (suponiendo que en este contexto tengan un sentido decisivo) pueden resumirse en uno sin más ni más. Que Jaspers pueda proceder así mediante la «mera consideración» es algo que depende de la anticipación que plantea la propia «vida» como totalidad objetivante. En el discurso sobre la «totalidad infinita» y el «proceso infinito», los dos conceptos de infinitud, que son confusos en sí mismos, se funden en uno solo. Jaspers ya ha dispuesto la vida en cuanto totalidad en una anticipación, que según la tendencia referencial intencional la entiende como un objeto tipo cosa: «se da ahí», es un proceso de movimiento (movimiento: si está orientado intencionalmente; proceso: si se «desenvuelve» como un acontecimiento). En el medio del ser de lo psíquico, de tipo objetivo, *se da* la vida, aparece allí, allí se desenvuelve. La vida como totalidad es la región que «abarca» y en la que se

desarrollan los procesos vitales de deconstrucción y construcción. El hecho de que se le atribuya una «dirección» a las fuerzas, procesos y movimientos de los fenómenos no cambia lo más mínimo el aspecto fundamental de la vida como ese ámbito que todo lo abarca, como una «corriente» que porta en sí todos los movimientos, como eso que fluye. Si es verdad que la filosofía no cesa nunca de «darle vueltas a todo», aunque se rechace toda metafísica no quedará más remedio que dar cuenta del sentido de objeto y la modalidad del ser en que se entiende la pretendida totalidad o corriente. El discurso que dice que toda captación de la vida o de sus «fragmentos» sólo se encuentra con finitudes es sólo una expresión para decir que la vida se dispone como un ámbito infragmentado que, de acuerdo con la idea, hay que aferrar de modo total.

Al tener que fijar en conceptos el fluir y correr del proceso, toda aprehensión tiene también que *destruir* en la realización de sus cualidades más propias la esencia de la vida, su inquietud y movimiento (aquí nuevamente entendido más bien como acontecimiento que como algo orientado). Esta argumentación trabaja con la infinitud vista objetivamente y en relación con la *captación teórica* y cree que con la demostración, a su vez de base muy débil, de una detención
19 de la corriente que se supone «que pasa» u ocurre de modo objetivo ha decidido algo acerca de la captación o, lo que es lo mismo, la posibilidad de captación de la «vida» a partir del sentido de cumplimiento activo específico de sus actos, pero lo cierto es que al pensar así se olvida de que lo primero que hay que hacer es contemplar y examinar las relaciones y conexiones de este sentido del cumplimiento activo. En este contexto, el «concepto» prácticamente se presenta objetivamente como aparato con características de cosa, que necesariamente tiene que romper eso aún no roto a lo que se aplica. Esta argumentación, que es específicamente bergsoniana, adolece de dos fallos que la inutilizan. Los problemas en relación con el significado, el concepto y el lenguaje, al margen de que sólo se aplican desde un punto de vista muy limitado a conceptos objetivos, permanecen en el plano de una elaboración muy tosca y vaga, que no le va en nada a la zaga a esa con la que se intenta determinar el sentido fundamental de la vida y la totalidad de lo vivido. Y opinamos que, en lugar de perder más tiempo haciendo ademanes filosóficos profundos con ese «género invendible» [4], ya debería haber llegado la hora de buscar y elaborar auténticos problemas, puesto que con el discurso sobre lo inexpresable podría despertarse fácilmente la impresión de haber vislumbrado de verdad dimensiones inexpresables. Cuando se ha conseguido positivamente descubrir nuevas conexiones de fenómenos, como es precisamente el caso del análisis de Jaspers, esta teoría de la expresión, que es errónea, resulta además superflua. A poco bien definido que esté el concepto de vida como totalidad, lo decisivo para el problema del que se

[4] *N. de los T.*: «Ladenhüter», familiarmente el género que queda sin vender en un almacén.

está hablando se deja deducir fácilmente, así como el sentido con el que funciona la «vida»: ella es *el* ámbito, *la* realidad fundamental, lo que auténticamente todo lo abarca y en lo que todos los fenómenos están incluidos.

Puesto que la meta de la crítica es discutir la anticipación que sirve de guía, con la intención de saber *lo que* se pretende y *cómo* se pretende, es decir, puesto que quiere considerarla en relación con su adecuación a fin de delimitar el fenómeno de la existencia o, lo que es lo mismo, establecer la objetualidad fundamental en la que debe moverse la delimitación conceptual, el sentido funcional de la anticipación tiene que ser entendido de un modo mucho más concreto que hasta ahora.

«La vida entendida según las visiones del mundo se desarrolla en la escisión 20
sujeto-objeto» (248). «En las vivencias anida el fenómeno originario que contrapone el sujeto al objeto.» «En donde ya no se nos contrapone ningún objeto y por tanto nos falta todo contenido, con lo que éste también resulta indecible a pesar de ser realmente vivido, hablamos en el sentido más amplio de mística» (19). En la medida en que la vida del espíritu reside en la inquietud, el movimiento, en el tomar y volver a dejar una posición, «supera también, en su calidad de elemento infinito, la escisión sujeto-objeto»; el espíritu «tiene efectivamente como punto de partida y como meta lo místico» (305). Entre todos los movimientos, el místico es el único en el que lo absoluto no es concebido como objeto. «De todos estos límites que *rodean* y envuelven a todas las esferas de la escisión sujeto-objeto como eso místico, en lo que, si bien el espíritu no va a refugiarse, sí vuelve a encontrar siempre su órbita pasando a su través y en su movimiento, de todo esto, surge una luz inefable, un sentido no formulable con una tendencia imperiosa a la forma y que afecta a todo lo *singular* dentro de la escisión» (las cursivas de este pasaje son del recensor) (305). Los tipos del espíritu comprenden movimientos que no sólo «están entre el sujeto y el objeto», sino que «también y más allá de ambos se encuentran en la base misma de la escisión» (307 nota, *vid.* 388 ss.); «mientras la mayor parte de los fenómenos anímicos que podemos describir son efectivamente descritos en una escisión sujeto-objeto como característica propia del lado del sujeto o del lado del objeto, existen además otras vivencias anímicas en las que la escisión sujeto-objeto no se da todavía o ya ha sido superada» (392). Lo vivido en la escisión superada de sujeto-objeto no está delimitado de modo objetivo, sino que posee una infinitud propia y característica de la que pueden surgir fuerzas que den una orientación para la vida (o el actuar, el pensar, o el arte) (393). La propia escisión sujeto-objeto es «la esencia definitiva y última del entendimiento» (426). «El hombre vive esencialmente en la forma de la escisión sujeto-objeto y ahí no encuentra nunca la quietud, sino que se mueve siempre en una permanente aspiración y ansia de determinadas metas, propósitos, valores o bienes» (202).

21 La totalidad de la vida es aquello de donde irrumpe toda configuración o formación y *aquello que,* al mismo tiempo, se «escinde» en esa situación. A fin de poder captar la consecuencia fundamental de la anticipación, hay que tener en cuenta como principio que Jaspers define precisamente *el fenómeno anímico originario* como «escisión». El sentido fundamental de la relación entre sujeto y objeto (en la que ambos conceptos abarcan cada uno de ellos toda una enorme pluralidad, por ejemplo, para el sujeto: alma, yo, vivencia, personalidad, individuo psicofísico [*vid.* 21]) es escisión. Esto sólo tiene sentido cuando se propone como realidad fundamental lo no escindido. A fin de evitar malentendidos en relación con la tendencia metódica de esta caracterización de la anticipación, debemos decir expresamente que en el presente contexto es completamente irrelevante si se concibe esta totalidad de manera metafísica o si queda libre de esa interpretación, tal como desea Jaspers.

El acento de la caracterización no está puesto sobre la pregunta de si esta totalidad es demostrable realiter en tal o cual sentido de la realidad, cómo lo es o por qué motivos sería posible plantearla en el sentido de una realidad como idea. Lo decisivo es, más bien, el sentido funcional de lo dispuesto en la anticipación. Pues bien, dicha totalidad es entendida como ámbito en el que todo tiene lugar y se desenvuelve, es decir, como algo objetual que exige finalmente como modo correlativo de la captación y como sentido fundamental de su llegar a ser experimentado un «posicionamiento» de la consideración teórica. Esto quiere decir que el correlato objetual de semejante toma de posición tiene el carácter objetivo fundamental de *la cosa* objetiva. Todo lo escindido, todos los movimientos, todas las acciones y reacciones salen de la totalidad y retornan a ella y vuelven una y otra vez a atravesarla y a pasar por ella. El sujeto, como miembro de la escisión originaria, toma esencialmente de allí su sentido, es aquello en donde la vida misma y las «fuerzas» «echan el ancla» (24), en definitiva, recibe el carácter fundamental de una singularización limitada de la vida misma, que en estas singularizaciones actúa siempre sólo de modo incompleto. «La vida nunca actúa en un ser singular y concreto sin dejar algún resto» (290).

22 La anticipación que guía y sostiene todo está ahora supeditada, en cuanto anticipación, a una explicación y discusión de principios. Si este enjuiciar de la anticipación es precisamente eso que pretende ser, en tal caso significa la consumación y cumplimiento de la interrogación de la anticipación misma exigida por su propio sentido, en relación con la originariedad de la motivación de su sentido pleno, que es algo pretendido por su propia esfera de exigencias. El sentido pleno de un fenómeno abarca su carácter intencional de referencia, contenido y cumplimiento activo (pero aquí hay que entender «intencional» de modo absolutamente formal, eliminando cualquier sentido especialmente acentuado de referencia teórica, un sentido que aquella concepción de la intencionalidad como un «opinar sobre» al que corresponde un «ser comprendido

como» nos sugiere con especial facilidad). Los citados caracteres de sentido no deben ser tomados ni ordenados en una especie de suma conjunta o de sucesión, sino que sólo y precisamente tienen su sentido en un contexto estructural que es distinto según los distintos grados de experiencia y las direcciones, si bien dicho contexto y la acumulación conforme a su sentido no deben ser entendidos como «resultado» ni como algo que momentáneamente está en el margen, «al lado», sino como lo auténticamente propio que se anuncia en las articulaciones fenomenológicas de los caracteres de sentido. Esto auténticamente propio, a su vez, sólo puede ser entendido como la estructura previa de la propia existencia que tiene lugar en una apropiación de sí misma en la respectiva facticidad de la vida, es decir, como la estructura previa del descubrir y mantener abierto el concreto horizonte de expectativas, marcado por la preocupación y ansiedad, que constituye todo contexto de cumplimiento activo en cuanto tal.

¿A partir de dónde y cómo se comprueba a sí misma la anticipación de la que se está hablando? ¿Cuáles son y de qué tipo los motivos para su planteamiento y mantenimiento? Jaspers no se plantea estas preguntas. Tal vez, si quisiera tener presente su propia anticipación, las encontraría vacías y sin interés, y aquí tampoco vamos a tratar de convencerlo para que se plantee esas preguntas. Es él mismo quien debe decidir si puede «mantenerse» sin esas preguntas y en
qué medida no surgen precisamente de la «reflexión infinita» que constituye el 23
sentido «auténtico» de la vida espiritual y, por ende, también de la vida científica. Jaspers trabaja más bien en aquello y con aquello que, parte inconscientemente y parte en una apropiación meditada, ha tomado del propio presente histórico-espiritual con la mirada especialmente puesta sobre lo que resulta relevante para lo que ha tomado de ese modo y con el propósito muy particular de esforzarse por ganar la totalidad de la psicología. En lo tocante al planteamiento de la propia anticipación, Jaspers podría señalar: la vida como totalidad es para mí una idea guía, sólo necesito mirar a mi alrededor para ver que dicha vida está simplemente ahí, en todas partes, de alguna manera. Esta totalidad unitaria, intacta, por encima de toda oposición, que abarca toda vida, ajena a toda ruptura y destrucción, y en definitiva armónica, es la que me guía. A su luz veo todo lo singular, se da la auténtica iluminación y se prediseña el sentido fundamental en el que todo lo que sale al encuentro se define y comprende como algo que se configura a partir de dicha vida y después de haber irrumpido de ella vuelve a hundirse también en sus profundidades. Esta totalidad aporta la articulación fundamental de lo objetual y lo que se persigue es precisamente su consideración y ordenación.

El auténtico motivo sobre el que se basa y del que surge esta anticipación es la experiencia fundamental que mantiene siempre presente la totalidad de la vida como tal a modo de idea. Esta experiencia se acota en un sentido comple-

tamente formal como «experiencia estética fundamental». Esto quiere decir que el auténtico sentido de referencia de la experiencia primaria que le da «vida» al objeto es un contemplar algo, un considerar o buscar, perseguir algo con la mirada [5]. Con esto no se quiere decir que Jaspers «defienda» una visión del mundo de tipo «estético». Yo no lo sé. También podría tratarse de una concepción esencialmente moral, si es que estas palabras todavía guardan algún significado y no se han convertido en mera calderilla. También es posible que, sin dejarse plantar ante una antinomia, Jaspers pretenda abrirse un acceso hacia lo absoluto y ordenarlo a través de una posición estética fundamental, del mismo modo que el aspecto de la vida en la plena «vehemencia» y «fuerza» del «proceso vital» es un aspecto estético, por mucho que desde el punto de vista del contenido el «proceso» deba ser entendido como ético. La vida «está aquí» como
24 algo que tenemos cuando miramos hacia ella y que ganamos como totalidad que todo lo abarca en este modo del tener. En este punto, Jaspers podría objetar aludiendo a principios: para mí se trata precisamente de un mero contemplar, y lo contemplado tiene que tener por lo tanto el sentido fundamental de lo objetual en calidad de algo contemplado. Aquí es imposible proceder de otro modo. A esto hay que replicar lo siguiente: esta argumentación formal permanece vacía mientras no se establezca si el sentido formal de la captación teórica puede perder su carácter formal a base de modos de captación absolutamente particulares y concretos, una cuestión que no se puede decidir desde el punto de vista deductivo-formal, sino sólo partiendo de determinadas conexiones de fenómenos y ateniéndose a ellos. La contemplación siempre *puede* ser teorizante, según su sentido, pero eso no implica que el sentido del ser de lo contemplado como tal tenga que empezar por hacerse accesible primero en una contemplación y que, por tanto, sólo se le deba dar importancia a esto a la hora de caracterizar la anticipación. El sentido referencial de la *propuesta* del objeto no es tampoco él mismo el sentido referencial de la explicación que toca a lo propuesto o previamente dado. Por lo tanto, hasta ahora nunca se ha justificado la mera contemplación, que en Jaspers se extiende hasta la anticipación que ofrece el auténtico objeto, como ese modo de explicación que viene precisamente al caso y hay que plantearse. La propia experiencia fundamental, que aporta previamente el auténtico objeto, debe ser interrogada acerca de su sentido pleno, y este preguntar debe prediseñar la genuina estructura explicativa. La «contemplación», en el sentido de Jaspers, puede ser adecuada o no serlo. Tendremos que ganar una decisión a este respecto en lo que sigue, pero primero sólo en el sentido de mostrar qué problemas tenemos ante nosotros. A este fin hay que debatir de modo aún más concreto lo que ha sido asumido en la anticipación.

[5] *N. de los T.:* «Be-trachten». El verbo completo sin guión, significa normalmente 'considerar, contemplar'. Mediante el guión Heidegger remarca el sentido del verbo «trachten»: 'acosar, perseguir'.

La totalidad de la vida, *la* vida misma, es algo de lo que no podemos decir nada directamente (288). Pero de algún modo sí que tiene que ser pretendida, puesto que la conciencia de la existencia nace del mirar *hacia ella.* Si el hombre «ve en su totalidad» su situación finita, si «quiere cerciorarse de la totalidad», 25
entonces experimenta el mundo objetivo, así como su hacer subjetivo, como elementos escindidos antinómicamente. «En la medida en que las que mueven al hombre son fuerzas procedentes de las visiones del mundo», en la medida en que «se trata de algo esencial» para él, «acaba cayendo siempre en caminos que conducen a la infinitud o a la totalidad». «*A la vista* de las infinitudes» el hombre cae en antinomias. Las antinomias son oposiciones «*desde* el *punto de vista* de lo absoluto, del valor». Lo antinómico es «destrucción». Esta experiencia va acompañada de la experiencia de la «unidad» de la totalidad que, de algún modo, acaba rompiéndose. La esencia del espíritu es «voluntad de unidad». En la medida en que todos los procesos de destrucción pueden tomar una forma racional, también pueden ser pensados como contradicciones: la muerte es la contradicción de la vida, el azar la contradicción de la necesidad y del sentido (203 ss.). Pero lucha, muerte y azar también son definidos simultáneamente como situaciones límite, es decir, lucha y muerte pueden ser experimentados como límites en la conciencia de la totalidad, que, de alguna manera, va más allá de la vida. «La lucha es una forma fundamental de toda existencia» (227). «Ninguna existencia es algo total» (229), y, por eso, en la medida en que quiere vivir, el hombre tiene que luchar. La lucha nunca «le deja alcanzar el reposo al individuo singular como totalidad». «Sin lucha cesa el proceso vital» (227). Además, se puede decir que toda *realidad* es perecedera; toda vivencia, todo estado desaparece, el hombre se transforma (229). Vivencias, hombres singulares, un pueblo, una cultura acaban muriendo. «La relación del hombre con su propia muerte es diferente de la relación con el resto de lo perecedero, únicamente comparable con la representación del no-ser del mundo en general.» «Sólo el perecer de su ser o del mundo tienen en general para el hombre un carácter *total*» (230). Una «vivida relación con la muerte», que no debe confundirse con un saber general acerca de la muerte, sólo existe «cuando la muerte entra en la vivencia como situación límite», es decir, cuando «la conciencia de 26
los límites y de la infinitud» (231) no se ha perdido.

No vamos a emprender aquí ninguna crítica de las situaciones límite que hemos venido dando como ejemplos concretos, y también evitaremos la pregunta de si los conceptos «situación finita», «situación límite», «situación» han sido aclarados hasta el punto de servir para una auténtica comprensión filosófica. Tampoco vamos a entrar a considerar las ulteriores preguntas acerca de si todas las citadas situaciones límite concretas satisfacen en el mismo sentido el «concepto general» de situación límite, si acaso hay semejantes conceptos generales en relación con esas situaciones, en qué medida el saber concreto en rela-

ción con las antinomias se distingue de esa «relación susceptible de ser vivida» con las oposiciones, cómo nace y crece lo uno a partir de lo otro, si en general es posible así, sin más ni más, «formar racionalmente» y pensar como «contradicciones» a las antinomias *experimentadas como* situaciones límite o, lo que es lo mismo, experimentadas *en* las situaciones límite (esta distinción no está clara), si con esto no se pierde su auténtico sentido y, por otro lado, si no es sólo mediante esta reinterpretación teorizante como se hace posible considerar los casos concretos como contradicciones, casi poniéndolos en serie los unos junto a los otros. Dejaremos sin debatir si las situaciones límite concretas se encuentran entre sí en determinadas relaciones que permiten experimentarlas y en qué medida se las puede llamar precisamente situaciones límite. Incluso para una «mera observación» considero que lo que expone Jaspers sobre las situaciones límite concretas se encuentra muy lejos de estar adecuadamente elaborado desde el punto de vista conceptual y no se encuentra en consonancia con el significado de principio que tienen precisamente estos fenómenos en el ámbito global de los fenómenos pretendidos por él y que precisamente hay que reconocer que es mérito suyo haber puesto en evidencia. Por eso, una crítica aislada caería con demasiada facilidad en el peligro de imputarle a Jaspers concepciones y significados que él no querría reconocer como propios; en general, también se puede
27 decir que una crítica de este tipo se moverá en terrenos inciertos mientras no se aclare bien el contexto fundamental del que nacen los fenómenos y los conceptos que se han puesto en cuestión. Por eso, la consideración crítica se ve siempre arrojada de nuevo a la problemática de la anticipación.

¿En dónde residen fácticamente los motivos de sentido que permiten el planteamiento de la anticipación? En lo tocante a su origen, históricamente «casual», el concepto de absoluto empleado para la «contemplación» no es difícil de reconocer: representa un sincretismo entre la doctrina kantiana de las antinomias, con el concepto de infinito que sirve allí de guía, y el concepto de absoluto de Kierkegaard «limpiado» de sus resabios específicamente luterano-religiosos o teológicos; estos dos elementos, a su vez nacidos de anticipaciones fundamentales absolutamente diferentes, se acaban disolviendo después en el concepto de vida anteriormente caracterizado, o, dicho más exactamente, son vistos principalmente y en general a partir de allí. En el transcurso de la discusión general sobre la situación límite, Jaspers observa de pronto en una ocasión, y a propósito de esta «contemplación», que «para la comprensión de la psicología de los tipos espirituales ésta es sólo un presupuesto, pero no es todavía psicología ella misma» (204). ¿Pero entonces qué es? ¿Lógica o sociología? (2 s.). ¿Qué es y cómo es visto[6] entonces en estas «observaciones» que tratan de ganar los presupuestos fundamentales?

[6] *N. de los T.:* «be-trachtet».

Todavía queda la posibilidad de que Jaspers haya querido entender esas observaciones de un modo absolutamente formal. Pero precisamente en ese caso es cuando más se necesita una discusión sobre el sentido de lo «formal», para decidir en qué medida lo formal prejuzga la observación material concreta, en qué medida se puede evitar el prejuicio, hasta qué punto se vuelve a ganar el sentido formal partiendo de un modo caracterizado de manera determinada de aquello que está disponible de modo histórico, fáctico y concreto y explicando, de modo igualmente determinado, dicha experiencia de partida, en qué medida la expresión conceptual propiamente entendida vuelve a recuperar lo formal, de tal manera que la formación de conceptos no signifique ya una mera exposición de un tema teórico con un propósito exclusivamente teórico, sino el 28
propio experimentar, aclarado mediante la interpretación, o, lo que da igual, el propio llamar la atención sobre ello comunicándoselo a los demás.

Ahora que hemos caracterizado la anticipación de acuerdo con el sentido de su función (disponer y comprender el ámbito de modo objetivo y concreto), de su posición fundamental (posición estética) y de su origen (un indiscutido asumirse a sí misma desde la situación histórico-espiritual), tenemos que preguntarle si de verdad ella pretende, o mejor, si *puede* pretender lo que en realidad quiere traer a la vista y llegar a captar, esto es, los fenómenos de la existencia, si por lo menos puede conseguir en general que se gane la situación de cumplimiento activo de un *poder* preguntar por la existencia, así como el sentido de los fenómenos existenciales, o si precisamente, siguiendo su sentido más pleno, lo que hace no es más bien apartarnos de ese logro; si acaso lo que pasa no es que en donde ella reina *ni siquiera es posible «dar vueltas» en torno al fenómeno de la existencia.*

¿Qué ocurre con la «existencia»? A partir de lo que ya se señaló a modo de introducción puede deducirse que no nos parece posible aproximarse por una vía más directa al problema de la existencia. Ésta tiene la característica particular de que es precisamente entonces (cuando presumimos de evitar rodeos) cuando no se la encuentra. Aquí, y aún menos en el contexto limitado de esta orientación, no se puede pensar en presentar *la problemática del planteamiento* de la existencia bajo una forma que satisfaga las exigencias conceptuales más rigurosas, por mucho que forme parte ya precisamente de este contexto específico. Antes que nada hay que decir que, de acuerdo con su sentido, no se deja llevar a su final mediante vacías reflexiones de tipo formal y que, cosa que también urge subrayar, no debe ser tomada como algo «especial» y «nuevo», pues eso sólo propiciaría un nuevo clamor dentro de la filosofía, además de congraciarse con la actividad de la nueva cultura que, aunque se afane por parecer religiosa, en realidad tiene hambre de cosas completamente distintas.

Sólo queremos llamar la atención sobre algunas cosas adecuadas al propósi- 29
to de estas anotaciones y lo haremos de modo que indique que *sigue existiendo un problema.*

A fin de preparar el planteamiento del problema (que de acuerdo con su sentido se debe volver a deconstruir) mediante una indicación formal (un determinado grado del método de explicación fenomenológica, del que aquí no se tratará más a fondo, pero que se puede entender algo más gracias a las siguientes observaciones), podemos decir esto:

«Existencia» es una determinación de algo; en la medida en que se la quiere caracterizar regionalmente, aunque dicha caracterización en última instancia y en realidad se revele como una digresión equívoca sobre el sentido de la existencia, en cualquier caso puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del «es», que esencialmente «es» el sentido del (yo) «soy», que no se obtiene genuinamente en la opinión teórica, sino en el cumplimiento activo del «soy», un modo de ser del ser del «yo». El ser del Mismo[7], así entendido, quiere decir, bajo su indicación formal, existencia. Con esto ya se da a entender de dónde se debe extraer el sentido de la existencia en cuanto determinado Cómo o modalidad del Mismo (del yo). Así pues, lo decisivo es que yo *me tenga,* esto es, la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como Mismo, de tal manera que al vivir esa experiencia, y de acuerdo con *su* sentido, yo pueda preguntar el sentido de mi «yo soy». El tenerme a mí mismo es de interpretación plural desde distintos puntos de vista de tal modo que dicha pluralidad de sentidos no se puede hacer entender en contextos ordenados, acotados regionalmente para sí de modo sistemático, sino en contextos específicamente *históricos.* Es en el sentido arcóntico de la auténtica experiencia fundamental del «yo soy», en la que de lo que se trata es de modo puro y radical de mí mismo, en donde reside el hecho de que este experimentar no experimente el «yo» como algo que está en una región, como singularización de algo «universal», como un *caso de,* sino que el experimentar es experimentar del «yo» qua Mismo. En el puro sostener el cumplimiento activo de esta experiencia, la extrañeza específica del «yo» respecto a las regiones o ámbitos concre-
30 tos anuncia ya que toda pretendida determinación regional (es decir, una tal que surge de una anticipación que se aferra a algo así como la corriente de conciencia o la conexión de las vivencias) «extingue» el sentido del «soy» y convierte al «yo» en un objeto constatable y *clasificable* de acuerdo con su posición. *De ahí se deduce la necesidad de una sospecha radical* (y la consiguiente persecución) *frente a toda anticipación regionalmente objetivadora, contra las conexiones conceptuales que de allí surgen y los distintos modos de tal surgir.*

El sentido del ser como sentido del «es» nace de experiencias orientadas de modo objetivo-objetual y explicitadas en conocimientos «teóricos», en los que de algún modo siempre se dice *de algo* su «qué es». Esto objetual no necesita ser

[7] *N. de los T.:* «Selbst». Para explicar la anómala mayúscula véase nota 43 del ensayo «De la esencia del fundamento», p. 121.

clasificado expresamente en un ámbito determinado, constituido según la lógica concreta de una ciencia. En la vida fáctica casi siempre tengo que habérmelas con la «objetividad» no teórica de eso *significativo* a lo que se accede a través de la experiencia del mundo que nos rodea, el mundo de los otros y también el mundo del propio yo; a este «habérmelas con algo» corresponde un sentido propio de la objetualidad comprensible fenomenológicamente. Si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, el sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del «es» que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de ese modo es un «es» que objetiva de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al «es», pero no denota importancia para el cumplimiento activo. En la medida en que sigo un conocimiento de este tipo, la posición de la consideración se torna decisiva y todas las explicaciones tienen entonces un carácter objetivador, pero que echa a un lado a la existencia y su genuino tener (preocupación).

El yo debe ser entendido aquí como el Mismo históricamente fáctico, pleno y concreto al que se accede en la propia experiencia histórica concreta. Esto no equivale al concepto de sujeto empírico como posible ámbito concreto de consideración psicológico-teórica. En el fondo, se ha eliminado lo «anímico» de *31*
esta objetualidad, entendida, por ejemplo, como el ámbito en el que aparecen procesos «físicos», o, lo que es lo mismo, a la hora de plantear *este* objeto de una psicología *semejante*, éste nunca ha entrado en la mirada que lo experimenta y lo toma como un objeto.

En la medida en que el «yo soy» puede ser articulado como *algo* en un «él, ella, ello es» (o es algo), se puede designar a la existencia, formaliter, como un sentido o un cómo del ser. Pero hay que tener en cuenta que el «es» (entendido de modo concreto) en el «él, ella, ello es» puede querer decir cosas distintas que a su vez delimitan una multiplicidad de contextos vitales o ámbitos de objetos: «él es» en el sentido de estar presente, aparecer en una naturaleza representada de modo objetivo (multiplicidad de objetos y relaciones); «él es» en el sentido de la pregunta trivial «¿pero qué hace X en Y?». Para este «es», su «era» y su «será» tienen un significado propio decisivo en relación con su «él».

Pero la experiencia fundamental del tenerme a mí mismo no está disponible sin más ni tampoco es de tal manera que apunte en general hacia el «yo», sino que, en la medida en que el sentido específico del «soy» tiene que ser experimentable en una auténtica apropiación, el cumplimiento activo de la experiencia tiene que tomar su origen en la plena concreción del «yo» y volver a apuntar hacia ella en un Cómo determinado. Esta experiencia no es una percepción inmanente de un propósito teórico que persiga fijar cualidades «psíquicas» de actos y procesos, sino que tiene su auténtica extensión histórica en el pasado del

«yo», que no es para éste un añadido que arrastra consigo, sino que, en el horizonte de expectativas que se anticipa a sí mismo el propio yo, es experimentado como pasado del yo que experimenta históricamente y que al hacerlo logra
32 tenerse también a sí mismo. La explicación fenomenológica del Cómo de este cumplimiento activo de la experiencia, de acuerdo con su sentido *histórico* fundamental, es la tarea decisiva en el conjunto de este complejo de problemas que afectan a los fenómenos de la existencia. Se gana bien poco destacando la actuación conjunta del pasado y del futuro en la *«conciencia»*, de acuerdo con una visión externa de lo anímico, mientras el pasado y el futuro se entiendan aquí como estados que actúan y son efectivos. En consonancia con esta tarea, hay que ganar el sentido de la explicación como cumplimiento activo de la interpretación, y hacer accesible lo explicado mismo, de acuerdo con su carácter esencial, como concepto *hermenéutico,* pero sólo en una permanente renovación de la interpretación una y otra vez replanteada, y desde allí llevarlo y mantenerlo en su genuina «agudeza», que no es comparable con otras formaciones conceptuales dotadas de otra orientación.

En la experiencia fundamental relativa al yo, lo decisivo es su facticidad; la propia experiencia fáctica de vida, vivida hic et nunc y llevada a su cumplimiento activo en esta situación histórico-espiritual, también lleva a cabo a su vez la experiencia fundamental que de ella surge, en ella permanece y retorna a la propia facticidad. Pero la propia experiencia vital fáctica, en la que yo me puedo tener de diversos modos, no es algo similar a una región en la que yo estoy, no es lo universal, cuya singularización sería el Mismo, sino que es un fenómeno esencialmente «histórico» de acuerdo con el Cómo de su cumplimiento activo propio, y esto no en primera instancia entendido como un fenómeno histórico como objeto (mi vida vista como algo que se desenvuelve en la actualidad), sino como un fenómeno que *se cumple históricamente* y se experimenta de este modo a sí mismo. El contexto de experiencia, que de acuerdo con su sentido referencial está dirigido históricamente hacia el yo mismo, tiene también un carácter histórico según el sentido de su cumplimiento activo. Lo «histórico» no es allí un correlato de una consideración teórica de tipo histórico-objetual, sino el contenido, como tal imposible de disolver, *y* el Cómo de la preocupación del yo mismo por sí mismo. El tenerse a sí mismo nace de, se mantiene en y tiende hacia la *preocupación,* en la cual se experimentan el pasa-
33 do del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo, sino en el sentido no esquemático de la preocupación que atañe al cumplimiento de la experiencia en su Cómo. Así pues, el fenómeno de la existencia sólo se abre a un cumplimiento activo de la experiencia dotado de una aspiración histórica radical, que no se orienta a una posición de mera contemplación, ni a un modo de ordenar objetivador por regiones, sino que está esencialmente preocupado de sí mismo. Dicho cumpli-

miento activo de la experiencia no es algo extraordinario, sino algo que hay que llevar a cabo en la experiencia fáctica de la vida como tal y de lo que hay que apropiarse a partir de allí, y esto tampoco en la singularidad aislada de un momento, sino en una renovación de la preocupación, a su vez históricamente orientada y que encuentra necesariamente su motivación en la preocupación de sí mismo. La «conciencia» [8], entendida aquí como cumplimiento activo de la conciencia y no como un tener conciencia ocasional —conscientia—, es según su sentido fundamental el Cómo históricamente caracterizado de la experiencia de sí (la historia de este «concepto» tiene que ser considerada en conexión con la problemática de la existencia, pues ya es algo más que una tarea académica, por urgente que ésta sea también). Remitiendo a la conexión de sentido de la experiencia histórica con el fenómeno de la conciencia, no se está ampliando para nada el concepto de lo histórico, sino que volvemos a entenderlo llevándolo a su auténtica fuente de sentido, de la que surge fácticamente, de acuerdo con su sentido y de modo oculto, la experiencia histórica en la formación del conocimiento histórico objetivo (la ciencias históricas del espíritu). Hoy día lo histórico es casi exclusivamente un elemento objetivo, un tema del saber y de la curiosidad, ocasión y lugar para ganar indicaciones prácticas para una conducta futura, objeto de una crítica objetiva y objeto de rechazo por considerarlo un resto de algo pasado, una colección de materiales y ejemplos, un conglomerado de «casos» con los que llevar a cabo consideraciones sistemáticas generales. Puesto que hoy día no vemos propiamente los fenómenos existenciales, tampoco experimentamos el sentido de conciencia y responsabilidad que reside dentro de lo histórico mismo y que no es sólo algo de lo que tenemos conocimiento y sobre lo que hay libros, sino que es lo que nosotros mismos somos y lo que *34*
nos soporta. Por eso, también los motivos para volver a lo histórico a través de la propia historia se hallan sin vida y escondidos.

La propia experiencia de vida fáctica y concreta tiene una tendencia particular a caer en las significaciones «objetivas» del entorno experimentable en relación con aquello que es experimentado. El prevalecimiento del sentido del ser de estas significaciones objetivas, motivado en dicha caída, es lo que hace entender que el Mismo, en relación con su sentido del ser, sea fácilmente experimentado en una significación objetivada (la personalidad, el ideal de humanidad) y que en semejante orientación de la experiencia llegue a ser captado teóricamente y alcance un significado filosófico, y ello en tanta mayor medida como mayor sea también la influencia del pasado experimentado y consciente, en cuanto tradición objetiva, sobre la propia situación presente. En cuanto se ve hasta qué punto es gravoso el peculiar peso de la tradición sobre la vida fáctica

[8] *N. de los T.:* traducimos aquí el alemán «Gewisssen», término que por lo general alude a un sentido moral de la conciencia, frente a «Bewusstsein».

(entendiendo tradición de diversas maneras), y tratándose de un peso que actúa del modo más fatídico sobre las experiencias del tenerse a sí mismo del ámbito del mundo propio, se comprende por fin que la posibilidad concreta de llevar a la mirada los fenómenos existenciales y de explicarlos en una conceptualidad genuina, *sólo* se puede dar si se destruye la tradición concreta, que todavía se experimenta como algo que hasta cierto punto está activo, y si se la destruye con la mirada puesta en los modos y medios de explicación de la experiencia de la realidad propia, siempre que mediante esta destrucción se ponga de manifiesto a las experiencias fundamentales que han actuado como motivación y se las discuta desde el punto de vista de su originariedad. De acuerdo con su sentido, una destrucción tal permanece vinculada a la preocupación de sí mismo concretamente propia y plenamente histórica.

El Mismo es lo que es en sus referencias y relaciones con el mundo propio, el mundo de los demás y el mundo que nos rodea, y en todo esto, el sentido de estas orientaciones de la experiencia es en última instancia un sentido histórico que ha quedado anclado en el mundo propio. Cuando la fenomenología tuvo su primera eclosión, y puesto que se proponía de manera determinada la rea-
35 propiación originaria de los fenómenos del experimentar y el conocer teórico (Investigaciones Lógicas, es decir, fenomenología del logos teórico), la meta de la investigación estaba puesta en la adquisición de una visión no deformada del sentido de los objetos experimentados en esas experiencias teóricas y del Cómo o modalidad de su llegar a ser experimentadas. Pero la posibilidad de una comprensión radical y de una auténtica apropiación del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende no sólo de que se investiguen a fondo y de modo «análogo» los «otros» «ámbitos de vivencias» (las estéticas, éticas o religiosas), que se distinguen de ellos de acuerdo con la correspondiente tradición filosófica, sino de que la plena experiencia, en su auténtico contexto fáctico de cumplimiento activo, sea vista en el Mismo históricamente existente, pues en última instancia de lo que trata la filosofía es de dicho Mismo. Lo que no se puede hacer es introducir de cuando en cuando la personalidad para después *aplicarle* lo que se ha ganado mediante una adecuación a alguna tradición filosófica, sino que lo que hay que hacer es asumir a ese Mismo concreto dentro del planteamiento del problema y llevarlo al «darse», al ofrecerse en el auténtico nivel fundamental de la interpretación fenomenológica, esto es, en el nivel referido a la experiencia vital fáctica en cuanto tal. A partir de estas indicaciones necesarias, debería quedar claro que el auténtico fenómeno de la existencia nos remite a su particular cumplimiento activo del acceso, que dicho fenómeno sólo puede obtenerse en un Cómo de la experiencia que a su vez sólo puede ganarse de un modo determinado y que lo decisivo es este *Cómo* de la apropiación, es decir, el Cómo del *planteamiento* del cumplimiento activo de la apropiación.

La vida fáctica, histórica en cuanto cumplimiento activo, en el Cómo fáctico de la problemática del Cómo de la autoapropiación del Mismo mediante la preocupación por sí mismo forma originariamente parte del sentido del «yo soy» fáctico.

En la medida en que se entienden de este modo el fenómeno y la problemática de la existencia, la pregunta por el Cómo del cumplimiento activo del planteamiento y del acceso *sigue encontrándose siempre* en el planteamiento de la tarea auténticamente entendida. Esta pregunta por el Cómo es el problema del método, pero no de ese método del conocimiento del objeto que determina *36*
de modo concreto y regional, ni del ordenamiento de multiplicidades de objetos dados previamente o que se pueden dar previamente y con el mismo sentido en el transcurso del ordenamiento, sino el método de la explicación de los modos concretos de la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo que se preocupa fácticamente de sí, una explicación histórica que interpreta desde el punto de vista del cumplimiento activo.

Aquí, lo único que podemos indicar son las tareas más urgentes que tiene la fenomenología, en su posición actual, de cara a una aclaración propia de su sentido filosófico. Y por lo tanto, no precisamente en una reflexión particularmente formal, sino en el transcurso de una investigación concreta, podemos establecer lo siguiente:

(1) En qué medida a la actitud fenomenológica fundamental de la filosofía, emprendida por vez primera por Husserl y adquirida de manera filosófica y no escolática ni artesanal, se le asigna en la problemática existencial aquí tocada su origen de sentido más radical y mantiene explícitamente la dirección decisiva de la preocupación de sí, como aquella que domina esencialmente en toda problemática.

(2) En qué medida de este modo se llega a una apropiación de la «historia» de una manera en la que es más que una disciplina de la filosofía y desde la que se torna comprensible que lo histórico, de acuerdo con su sentido y dentro de la problemática filosófica, ya está ahí originariamente, y que, por ende, el problema de la relación de la historia de la filosofía y la sistemática filosófica es un problema falso de raíz, incluso cuando uno cree haberlo «resuelto» con artificios de tipo formal.

(3) En qué medida el sentido fundamental auténticamente asumido del planteamiento fenomenológico pueda llegar a ser con mayor frecuencia mal utilizado en aras de cualquier abuso o exceso espiritual y literario, en lugar de ofrecer las bases apologéticas que necesita una dogmática ortodoxa justamente equilibrada —aunque las partes que la compongan puedan ser dignas de admiración y por mucho que siga estando hoy tan incomprendida como aquella de la Edad Media, auténtica en *su* sentido—, «perversión» esta de la que últimamente se vuelven a advertir ciertos deseos.

Si volvemos a la problemática de la anticipación que nos sirve de guía, tenemos que la anticipación de la que se está hablando, en la medida en que tiende

37 a la existencia, es inadecuada a su propia tendencia, y esto ya sea en relación con el sentido de su función (dispone en primer lugar desde dónde y en dónde debe ser *contemplada* la existencia en cuanto vida concreta), ya sea en relación con el sentido de la experiencia fundamental que la motiva (la actitud que finalmente observa de acuerdo con su posición, sin preocuparse del mundo propio, la totalidad, la armonía o la unidad de la vida).

Pero el sentido completo de la anticipación no sólo es inadecuado a la tendencia que convive dentro de él, sino que camina directamente *contra él,* en la medida en que el propósito o finalidad regional, en relación con el sentido de referencia intencional de la captación, aleja del fenómeno de la existencia que, según su sentido, no se puede formar ni clasificar como región y, en relación con el sentido de cumplimiento activo de la posición fundamental (formalmente) estética, no permite que surja de modo decisivo la preocupación por sí mismo en cuanto dirección que determina de modo primario toda problemática, su objetualidad y su explicación.

Si se puede mostrar ahora de modo pleno que en Jaspers el «método» se encuentra esencialmente atrasado en cuanto modo de dominación y ordenación técnicas caracterizadas como posición de acuerdo con su sentido referencial, y que por lo tanto no se convierte de modo primario en un problema, entonces se hace evidente que dicho método bien puede estar en consonancia con la estructura de la anticipación, pero se sitúa, junto con ella, en *contra* de su tendencia más propia dirigida hacia los fenómenos de la existencia.

Jaspers caracteriza su posición metódica como pura observación. ¿Qué frutos puede dar? «Para toda observación el objeto es únicamente eso que está aquí hasta ahora. Toda observación tiende a tomar eso por el todo» (329). ¿Es eso «que está aquí hasta ahora» el «Dasein[9]» y tiene el «hasta ahora» el mismo sentido en cualquier tipo de observación? Jaspers quiere observar «qué sea la vida» (250). Eso es lo que debe enseñarnos la observación que está «al servicio de la vida que crece» *(ibid.).* La observación pretende tomar el todo que está dispuesto en la anticipación y su concreta multiplicidad de figuras como si fuera su
38 objeto. En cuanto observación —en sí misma estéril, no creativa—, lo único que observa es lo que está aquí. ¿Cómo está entonces aquí la «vida»? ¿Y cómo se puede ganar lo que está aquí hasta ahora? Porque los fenómenos vitales no son como piezas puestas sobre un tablero y que basta con volver a ordenar. Lo que está aquí hasta ahora de vida disponible y conocible ya está «aquí» bajo diversos

[9] *N. de los T.:* a partir de ahora, y para toda la obra, seguiremos el siguiente criterio de traducción cuando aparezca la palabra «Dasein»: la traduciremos al modo tradicional cuando haya sido empleada en su acepción corriente de 'existir' o 'existencia'. La dejaremos en alemán cuando alude al sentido de dicho término acuñado por Heidegger. La traduciremos literalmente en el doble significado de las dos raíces que la componen, y que reproducen el significado heideggeriano del término, cuando aparezca expresamente separada por guiones «Da-sein» = 'Ser-aquí'.

modos del comprender y de la captación conceptual que llevan hasta el «Dasein»; y esto que es interpretado de este modo, asumido como algo que está aquí, que existe, es dispuesto por el propio Jaspers en un determinado contexto de comprensión, todo lo cual debería haber aclarado y dilucidado ya la anticipación que hemos puesto aquí de relieve. Así pues, ¿es capaz un mero mirar en derredor, que apunta a los fenómenos de la vida, de dar aunque sólo sea un paso hacia aquello «que está aquí» sin incluir aquello que estaba aquí hasta ahora en un determinado contexto de comprensión? Incluso si la observación omite expresamente la aspiración de ser la única observación posible, *la* observación es, en cuanto observación de fenómenos vitales y en la medida en que tiene que ser necesariamente interpretación, *histórica;* pero «histórica» no sólo en el sentido externo de que tenga validez por un tiempo determinado, sino de que, según su más propio sentido de cumplimiento activo de la observación, tiene como objeto algo esencialmente histórico. En la medida en que se quiere saber a sí misma como método y se quiere hacer pasar por método, la «observación» tiene que tener muy claro el sentido de esta interpretación.

El hecho de que hoy día vivamos de una manera completamente particular en y con la historia ya es por lo menos algo (si no la cosa principal) «que está *aquí»,* incluso si la «psicología» no se ha dado todavía cuenta en absoluto de este hecho y la filosofía sólo lo ha notado en la orientación externa y objetiva. Pero, precisamente, para una observación que pretende los fenómenos de la existencia, este hecho tiene que valer como algo que hay que «comprender».

Podría ser que los fenómenos de la vida, que según su sentido fundamental son «históricos», sólo sean también accesibles «históricamente», en cuyo caso hay que decidir la cuestión de si la comprensión objetivadora de las ciencias his- *39*
tóricas representa la forma teórica más auténtica y radical de captación histórica o si en una indisoluble conexión de sentido con la problemática de la existencia no se está imponiendo como método el problema de una interpretación originariamente histórica de la existencia. Otra pregunta es la de si, en general, el cumplimiento explicativo de una interpretación semejante, que apunta a los fenómenos de la existencia, no exige algo similar a una creación de tipos, o bien si dicha tipología no sigue siendo inadecuada a ella y allí donde ella entra en juego tiene como consecuencia una deformación esencial de la auténtica dirección de la comprensión, en la medida en que toda tipificación y todo darle importancia a los tipos se quedan siempre atrapados en una actitud estética disimulada. En el presente contexto lo único importante que debemos tener en cuenta es cómo esta supuesta tendencia a la *observación* que entiende los fenómenos vitales como una multiplicidad de tipos y figuras o, lo que es lo mismo, de concreciones y casos, que están privados de su auténtico enraizamiento histórico, *está de acuerdo y coincide con la anticipación ya caracterizada.* Esto indica que lo histórico no es visto como determinación del sentido fundamental de la existencia y

que, en lo relativo a su significado de principio y el modo de enfrentarse a él, el problema del método tampoco está cortado por su patrón.

En la anticipación, en el planteamiento de la vida como ámbito y en la correspondiente posición de la observación, se fundan las siguientes peculiaridades del método de Jaspers: el modo de tratamiento de la cuestión de la expresión conceptual y la cuestión de la «sistemática». En la medida en que la vida es un todo infinito que fluye, pero los conceptos son formas que paralizan la vida, se torna imposible captar auténticamente la vida.

La imposibilidad de expresar lo anímico se formula a menudo y gustosamente en relación con la imposibilidad de una captación sin restos de lo individual. Pero llegados aquí se hace decisivo el peso de la pregunta acerca de qué concepto de lo individual subyace a este problema de la expresión conceptual. En lugar de repetir una y otra vez eso que se dice a menudo de
40 que «individuum est ineffabile», pienso que habría llegado ya la hora de preguntar qué sentido debería tener el «fari», qué tipo de captación debe expresar y si no le subyace a ese dictum un determinado modo de comprensión del individuo que, en última instancia, se funda en una consideración estética externa de la «personalidad en su conjunto», consideración esta que sigue permaneciendo activa aunque la personalidad se «entienda» de un modo psicológico inmanente; el aspecto de la imagen objetiva se mantiene (*vid.* por ejemplo Dilthey).

La manera en que Jaspers ha elegido su «método» y el modo en que él mismo lo interpreta están ya motivados en la anticipación, pero se deben sobre todo a la influencia expresamente señalada de Max Weber y Kierkegaard, aunque en ambos casos únicamente pasando por una mala comprensión de principio, motivada en la anticipación, de las auténticas intenciones de ambos. En el caso de Max Weber, lo decisivo para Jaspers es, en primer lugar, la separación de la consideración científica y la valoración, que depende de una visión del mundo, y, después, la vinculación de una investigación histórica muy concreta con el pensar sistemático (13). Pienso que lo que entiende aquí Jaspers por pensar «sistemático» sólo puede referirse al esfuerzo de Max Weber por ganar una adecuada forma conceptual auténtica y rigurosa que corresponda al sentido de su propia ciencia. Pero esto significa que para Max Weber el problema del método, y concreta y precisamente sólo en *el entorno de su propia ciencia, era un problema de lo más acuciante.* El hecho de que se ayudara esencialmente de su adscripción a la teoría concreta de la ciencia y los conceptos lo único que revela es hasta qué punto tuvo claro un aspecto decisivo: por un lado, que su ciencia es una ciencia histórica de la cultura y del espíritu (la «sociología» es una «ciencia empírica del actuar»), y, por otro, el hecho de que las investigaciones de Rickert fundan precisamente las ciencias históricas de la cultura de modo teórico y científico. Por eso, Max Weber tenía derecho a asumirlas sin más con

toda la razón y, por otra parte, esencialmente no llegó mucho más lejos en este aspecto. Pero podemos considerar una forma de malentender la auténtica vehemencia científica de Max Weber, cuando se toma *esta* posición que debía guiar- *41*
le en su propia ciencia histórica del espíritu y que encerraba una determinada problemática metodológica y se la traslada sin más a la psicología o incluso a esfuerzos por captar el *todo* de la psicología, es decir, a «consideraciones» de *principio*, que en el fondo tienen una estructura completamente diferente. Para sucederle de modo coherente habría que esforzarse por llegar a una dominación «sistemática» y genuina, tan radical como permanente, en el propio terreno de la psicología y en relación con el problema de la adquisición del todo de la psicología como ciencia. Los procesos económicos objetivos y el actuar, vistos dentro del desarrollo histórico del espíritu, son en principio algo distinto de las visiones del mundo, de las «posiciones últimas de lo anímico» o, lo que es lo mismo, de los fenómenos de la existencia. Por eso, lo menos que se puede preguntar es si la posición, el método y la estructura conceptual de la sociología (y ésta entendida todavía según la comprensión bien determinada de Max Weber) son transferibles desde ésta a la problemática de la psicología planteada por Jaspers o incluso a la realización de una tendencia *filosófica* determinada.

También hay que preguntar si la separación entre la consideración científica y la valoración, que en Max Weber tiene también un sentido muy determinado que nace de su propia ciencia concreta, puede exigirse sin discusión para el conocimiento filosófico. Sin aclarar el sentido de la objetividad del conocimiento filosófico no se puede establecer aquí nada acerca de dicha cuestionable separación.

En relación con Kierkegaard no se puede dejar de indicar que muy pocas veces se ha llegado en filosofía o en teología (en este caso, da igual en dónde) a semejante altura y rigor en lo tocante a la conciencia del método. Precisamente se olvida lo más decisivo de Kierkegaard cuando se pasa por alto esta conciencia del método o se la toma como algo secundario.

Jaspers se engaña cuando opina que en una mera observación se alcanza pre- *42*
cisamente el mayor grado de no intervención en la decisión personal y de este modo se libera al individuo singular para su automeditación. Por el contrario, precisamente por el hecho de que Jaspers ofrece su investigación como mera observación, aunque efectivamente sí parece que evita la imposición de una *determinada* visión del mundo de entre todas las caracterizadas por él, por otro lado nos hace caer en la sugestión de que su anticipación (la vida como totalidad), que él mismo no pone de relieve, y, junto a ella, los modos esenciales de articulación con ella relacionados, son algo no vinculante, sobreentendido, cuando precisamente todo se decide de acuerdo con el sentido de estos conceptos y del Cómo del interpretar. La mera observación no nos da precisamente lo que querría dar, la posibilidad de una comprobación radical y de una decisión,

lo que significa lo mismo que la conciencia rigurosa de la necesidad de un preguntar metódico. Sólo se puede ofrecer una auténtica automeditación cuando ella está aquí, y sólo está aquí cuando se la despierta rigurosamente, y sólo se la despierta auténticamente cuando el otro es introducido de determinada manera y sin escrúpulos dentro de la reflexión, de manera que pueda ver que la apropiación de los objetos de la filosofía está ligada a un rigor en el cumplimiento metódico que va por delante de cualquier ciencia, porque si en las ciencias sólo es decisiva la exigencia de la objetividad, de las cosas de la filosofía también forman parte el que filosofa y su notoria indigencia. Sólo se puede introducir a alguien en la reflexión, sólo se puede despertar la atención, cuando uno mismo se adelanta un trecho en el camino.

Jaspers podría justificar su forma de postergar el problema metodológico por el hecho de que con esta investigación él no quiere ofrecer ninguna «psicología general». Es cierto que no todos los problemas se pueden resolver de un golpe. Pero, en las investigaciones de principio, esta sucesión de uno tras otro no se reduce a un mero adosar uno al lado del otro. Todo problema filosófico
43 singular conlleva indicaciones previas y referencias a posteriori que remiten a conexiones de principio. Es precisamente un signo del desconocimiento y la infravaloración de la auténtica problemática del método de Jaspers el que éste se enfrente a los problemas de la psicología de las visiones del mundo desde esta posición propia de las ciencias particulares y que no reconozca que la «psicología general» y la «psicología de las visiones del mundo» no se pueden intercambiar entre ellas ni se pueden desgajar de la problemática de principio de la filosofía.

Por mucho que Jaspers se limite a recoger lo que «está aquí» y a presentarlo, ha ido más allá de la mera ordenación y ha llegado a una nueva concentración de lo que está disponible que debe ser valorada como un avance positivo. A fin de poder actuar como estímulo para la filosofía contemporánea, la mera observación tiene que seguir avanzando en dirección al «proceso infinito» de un modo radical de interrogar que se mantiene a sí mismo en cuestión.

Apéndice

Se da por supuesto el conocimiento del libro. Se ha evitado hacer un resumen detallado del mismo porque bien entendido este libro no se deja resumir sin caer en una mera transcripción de sus partes, ya que, de lo contrario, de cara a su actualización comprensiva, se perdería ese carácter plástico e ilustrativo al que aspira y que ha conseguido en muchas de sus partes. Por eso, en una reedición del mismo sería deseable modificar las partes que se han extendido demasiado. O también podrían dejarse como están siempre que se mostrase median-

te sucesivas investigaciones que dicha aportación plástica de los fenómenos es precisamente una ventaja de cara a la explicación filosófica.

Pero en cualquier caso sería deseable llevar a cabo una modificación de los siguientes puntos:

(1) La introducción (pp. 1-31) podría o bien omitirse por completo, sin que ello perjudicase a la comprensión del núcleo de la obra, o bien habría que reescribirla por completo limitándola a los §§ 1, 2 y el fragmento de las páginas 31-37, que es uno de los mejores del libro y que permite una comprensión y *44*
valoración todavía más de principio. El § 3 (pp. 14-31) sólo puede ganar una forma adecuada al sentido de los fenómenos en una investigación de principio.

(2) Resulta más adecuado poner el capítulo III (Los tipos espirituales) al principio y, por así decir, dejar prácticamente que en la presentación emerjan ya de las «fuerzas vitales» el capítulo I (Posiciones) y el capítulo II (Imágenes del mundo). El mismo Jaspers caracteriza las posiciones e imágenes del mundo como «emanaciones» (189) de las fuerzas vitales. Todavía resultaría más impactante recomponer y «dividir» el capítulo III de tal modo que acogiera e incluyera en su núcleo a los capítulos I y II.

(3) Sería más conforme al procedimiento seguido definir la designación metódica de «psicología comprensiva» como «psicología comprensivo-*constructiva»* (entendiendo aquí «constructivo» en el sentido positivo de una formación de tipos que crea desde la visión comprensiva y se consuma en una permanente adecuación). El problema de la comprensión sigue sin ser discutido en las consideraciones críticas, porque dichas preguntas siguen sin estar maduras para su planteamiento, mientras el problema de lo histórico, indicado en las presentes «Anotaciones», no sea atacado de raíz y llevado al centro de la problemática filosófica. Lo mismo se puede decir de las «ideas como fuerzas».

FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA

Prólogo

Este pequeño escrito comprende una conferencia y una carta. 45

La conferencia «Fenomenología y teología» fue pronunciada el 9 de marzo de 1927 en Tubinga y repetida en Marburgo el 14 de febrero de 1928. El texto que aquí presentamos ofrece el contenido, que enseguida fue revisado y clarificado con algunos añadidos, de la segunda parte de la conferencia de Marburgo, titulada: «La positividad de la teología y su relación con la fenomenología». Sobre el concepto de fenomenología que sirve aquí de guía y su relación con las ciencias positivas nos informa la introducción a *Ser y tiempo* (1927), § 7, pp. 27 ss.

La carta del 11 de marzo de 1964 aporta algunas indicaciones acerca de importantes puntos de vista para un debate teológico sobre «El problema de un pensar y hablar no objetivador en la teología actual». Este debate tuvo lugar en la Drew-University, Madison, Estados Unidos, en los días 9 al 11 de abril de 1964.

Los dos textos aquí publicados se imprimieron por vez primera en la revista *Archives de Philosophie,* vol. XXXII (1969), pp. 356 ss., junto con su traducción al francés.

El presente escrito tal vez podría dar lugar a que se volviese a reflexionar sobre las numerosas cosas cuestionables de la cristianidad del cristianismo y de su teología, pero también de lo cuestionable de la filosofía y, por tanto, muy especialmente de lo que exponemos aquí.

Hace casi cien años aparecieron simultáneamente (1873) dos escritos de dos amigos: el «primer fragmento» de las *Unzeitgemässen Betrachtungen* [Reflexiones intempestivas] de Friedrich Nietzsche, en donde se cita al «excelente Höl- 46

derlin», y los «escritos» *Über die Christlichkeit unserer heutige Theologie* [Sobre la cristinianidad de nuestra teología actual] de Franz Overbeck, que considera la espera del fin, que niega el mundo, como el rasgo fundamental del cristianismo primitivo.

Por mucho que se haya transformado el mundo, ambos escritos siguen siendo intempestivos actualmente, lo cual quiere decir que para los pocos que piensan en medio de los muchos que se dedican a calcular, son textos que apuntan en la dirección de ese constructivo permanecer frente a lo inaccesible diciendo y preguntando.

Para un debate y explicación del ámbito más amplio en que se inscriben ambos textos, *vid.* M. Heidegger: *Holzwege* [Caminos de bosque], 1950, pp. 193 ss., «Nietzsches Wort "Gott ist tot"» [La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»]; o también: Nietzsche I y II, pp. 7-232, «Der europäische Nihilismus» [El nihilismo europeo], y pp. 233-296, «Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus» [La determinación histórica del ser del nihilismo]. Ambos textos aparecieron en 1967 en una edición especial de estudio.

Friburgo de Brisgovia, 27 de agosto de 1970.

La comprensión ordinaria de la relación entre teología y filosofía gusta de orientarse de acuerdo con las formas de oposición entre creer y saber, revelación y razón: la filosofía es la interpretación del mundo y de la vida libre de fe y alejada de la revelación, mientras que la teología es la expresión de la concepción del mundo y de la vida conforme a la fe y, en nuestro caso, cristiana. Así entendidas, filosofía y teología expresan la tensión y la lucha entre dos posiciones o visiones del mundo. Esta relación no se decide mediante una argumentación científica, sino mediante el modo y la medida de la fuerza de convicción de una visión del mundo. 47

Pues bien, nosotros entendemos desde el principio de manera distinta el problema de la relación, concretamente como una pregunta por *la relación entre dos ciencias.*

Pero esta pregunta precisa una determinación mejor. Aquí no se trata de una comparación del estado fáctico de dos ciencias históricas que están ahí presentes, aparte de que hoy sería muy difícil describir de manera unificada el estado de las dos ante la divergencia de direcciones de ambas partes. Siguiendo este camino que trata de comparar la relación fáctica no obtendríamos ninguna visión *fundamental* acerca de cómo es la relación de la teología y la filosofía.

Por eso, a fin de tener un suelo sobre el que asentar una discusión fundamental del problema, se precisa una construcción ideal de las ideas de las dos ciencias. Es a partir de las posibilidades que tienen ambas como ciencias desde donde se puede decidir su posible relación mutua.

Ahora bien, un planteamiento de este tipo presupone en general la fijación de la idea de ciencia y la caracterización de las posibles variaciones fundamentales de dicha idea. (Aquí no podemos meternos en este problema, que debería 48

tener el valor de mero prolegómeno a nuestra discusión.) Nos limitaremos a ofrecer a modo de hilo conductor la siguiente definición formal de ciencia: ciencia es el desvelamiento que fundamenta un ámbito en sí cerrado de lo ente o del ser, en favor del propio desvelamiento. Todo ámbito de objetos, de acuerdo con el carácter concreto y el modo de ser de sus objetos, tiene una manera propia de posible desvelamiento, demostración, fundamentación y caracterización conceptual del conocimiento así construido. Es a partir de la idea de ciencia en general, siempre que se entienda como una posibilidad del Dasein [1], desde donde se muestra que necesariamente existen dos posibilidades fundamentales de ciencia: las ciencias de lo ente, o ciencias ónticas, y *la* ciencia del ser o ciencia ontológica, la filosofía. Las ciencias ónticas tienen siempre como tema un ente que está ahí delante, que de algún modo ha sido siempre ya desvelado *antes* del desvelamiento científico. A las ciencias de un ente que está ahí delante, de un positum, las llamamos ciencias positivas. Su característica consiste en que la dirección de la objetivación de lo que ellas toman como tema se dirige directamente hacia lo ente a modo de prosecución de la posición precientífica ya existente y dirigida hacia dicho ente. Por contra, la ciencia del ser, la ontología, precisa fundamentalmente de una transformación de la mirada dirigida hacia lo ente: de lo ente al ser, de tal modo que se sigue contemplando a lo ente, aunque sea desde una posición diferente. No voy a entrar aquí en el carácter metódico de esa transformación. En el terreno de las ciencias de lo ente, reales o posibles, esto es, en el terreno de las ciencias positivas, sólo existe entre las ciencias positivas singulares una diferencia relativa según la correspondiente relación mediante la cual una ciencia es orientada en dirección a un determinado ámbito de lo ente. Por contra, toda ciencia positiva no es sólo relativamente, sino ***absolutamente*** diferente de la filosofía. Por tanto, ahora
49 nuestra tesis reza así: ***la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía.***

Así pues, lo que hay que preguntar es cómo se comporta la teología en relación con la filosofía teniendo en cuenta esa absoluta diferencia entre ellas. Sin ir más lejos, de la tesis enunciada se deriva que la teología, en cuanto ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la química y de las matemáticas que de la filosofía. Con esto estamos formulando en su forma más extrema la relación entre teología y filosofía y, concretamente, enfrentándonos a la representación vulgar según la cual cada una de las dos ciencias tiene por tema el mismo ámbito —la vida humana y el mundo—, sólo que cada una de ellas sigue el hilo conductor de una determinada manera de comprensión: una que parte del principio de la *fe* y otra que parte del principio de la *razón*. De acuerdo con la

[1] *N. de los T.:* para la traducción de este término, *vid.* nota 9 del primer ensayo *supra* («Anotaciones...»), p. 42.

tesis nosotros decimos que la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía. De ahí se deduce que la tarea de nuestro análisis es caracterizar a la teología como ciencia positiva y, a partir de esa caracterización, aclarar su posible relación con la filosofía, tan absolutamente diferente de ella.

Llegados aquí quiero señalar que yo concibo la teología en el sentido de la teología cristiana, pero que esto no quiere decir que no existan otras. Ciertamente, el problema central es el de si la teología se puede considerar en general una ciencia, pero por ahora vamos a dejarlo de lado, y no porque queramos eludir el problema, sino porque no tiene sentido plantear la pregunta de si la teología es una ciencia si previamente no se ha aclarado su idea en una cierta medida.

Antes de pasar a la propia discusión en sí, voy a explicar la disposición de las siguientes reflexiones. De acuerdo con la tesis enunciada, la teología es una ciencia positiva, en concreto, de un tipo particular. Por eso se necesita una pequeña explicación de lo que constituye la positividad de una ciencia en general.

De la positividad de una ciencia forma parte lo siguiente: 50

1. Que en general un ente, que de algún modo ya ha sido desvelado, aparezca ahí delante en una cierta medida como posible tema de una objetivación y un cuestionamiento teórico.

2. Que se pueda encontrar dicho positum que está ahí delante en un determinado modo precientífico de acceso y trato con lo ente y que en dicho trato se muestre ya el carácter específico de este ámbito y el modo de ser del ente respectivo, es decir, que se desvele antes de toda comprensión teórica, aunque sea de modo no expreso e inconsciente.

3. También forma parte de la positividad el que esta relación precientífica con el ente que está ahí delante (naturaleza, historia, economía, espacio, número) se vea ya esclarecida y conducida por una comprensión del ser, aunque no sea todavía conceptual. De este modo, y de acuerdo con el carácter concreto de lo ente, su modo de ser y el modo del desvelamiento precientífico del ente correspondiente, así como la naturaleza de la pertenencia del desvelamiento a lo que está ahí delante, la positividad puede variar.

Surge la pregunta de cuál es la positividad de la teología. Es evidente que, para ser capaces de determinar su relación con la filosofía, hay que contestar esta pregunta. Lo que pasa es que con la caracterización de la positividad de la teología todavía no se aclara suficientemente ésta en cuanto ciencia; es decir, no tenemos todavía el concepto pleno de la teología como ciencia, sino únicamente aquello que le resulta propio en cuanto ciencia positiva. De lo que se trata, siguiendo la orientación de la positividad específica de la teología, es más bien de caracterizar simultáneamente su carácter específico de ciencia, esto es, su específica cientificidad, si queremos que la tematización se ajuste al positum

correspondiente en lo tocante a la dirección de la cuestión, la naturaleza de la investigación y su conceptualidad. En definitiva, es la caracterización de la positividad de la teología *y* de su cientificidad la que nos acerca esta disciplina
51 en su calidad de ciencia positiva y de este modo nos ofrece el suelo para definir su posible relación con la filosofía. Y, así, nuestra consideración se divide en tres partes:

Estructura:

a) La positividad de la teología.

b) La cientificidad de la teología.

c) La posible relación de la teología, en cuanto ciencia positiva, con la filosofía.

a) La positividad de la teología

La ciencia positiva es el desvelamiento fundamentador de un ente que está ahí delante y ya desvelado de algún modo. Surge la pregunta: ¿qué está ahí delante para la teología? Se podría decir: para la teología cristiana lo que está ahí delante es el cristianismo en cuanto suceso histórico atestiguado por la historia de la religión y del espíritu y todavía visible actualmente, en su calidad de manifestación universal de la historia del mundo, a través de sus instituciones, cultos, asociaciones y grupos. El cristianismo es el positum que está ahí delante y, por ende, la teología es la ciencia de aquél. Pero es evidente que ésta sería una determinación errónea de la teología, porque también la propia teología forma parte del cristianismo. La propia teología es algo que se anuncia en la historia del mundo, de manera universalmente histórica, en íntima conexión con la totalidad del propio cristianismo. Así pues, parece evidente que la teología no puede ser ciencia del cristianismo en cuanto acontecimiento histórico mundial, sino que es una ciencia que forma parte ella misma de esta historia del cristianismo, la cual es soportada por ella y a su vez la determina a ella. Entonces a lo mejor la teología es una ciencia que forma parte ella misma de la historia del cristianismo, tal vez del mismo modo en que toda disciplina histórica es a su vez un fenómeno histórico, de manera que representa la autoconciencia de la historia
52 que a su vez cambia históricamente. Si así fuera, existiría la posibilidad de definir a la teología como autoconciencia del cristianismo en cuanto fenómeno de la historia del mundo. Lo que pasa es que la teología no sólo forma parte del cristianismo, porque desde el momento en que éste es un elemento histórico está relacionado con los fenómenos generales de la cultura; la teología es un conocimiento de eso que permite más que ninguna otra cosa que exista el cristianismo en cuanto acontecimiento histórico mundial. La teología es un saber conceptual de aquello que permite que el cristianismo sea antes que nada un

acontecimiento originariamente histórico, un saber de eso que nosotros llamamos sin más cristianismo. Ahora estamos en condiciones de afirmar que, *para la teología, el elemento que está ahí delante (el positum) es el cristianismo.* Y es el cristianismo el que decide sobre la posible forma de la teología en cuanto su ciencia positiva. Surge la pregunta: ¿pero qué significa entonces cristianismo?

Llamamos cristiana a la fe. Y su esencia puede delimitarse así desde la perspectiva formal: la fe es un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio —que forma parte esencialmente de ese modo de existencia—, *no* madura por sí mismo *a partir* del Dasein *ni mediante él*, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído. Para la fe «cristiana», el ente primordial que sólo se revela para ella y que como revelación la hace madurar es Cristo, el dios crucificado. La relación entre la fe y la cruz, así determinada por Cristo, es una relación cristiana. Pero la crucifixión y todo lo que forma parte de ella es un acontecimiento histórico que se atestigua como tal, en su específica historicidad, sólo por la fe en las Escrituras. De este hecho sólo puede «saberse» *en la fe.* Y de este modo, de acuerdo con su carácter específico de «sacrificio», lo así revelado tiene la orientación determinada de un mensaje dirigido hacia el hombre singular siempre fácticamente existente, ya sea contemporáneo o no, o al conjunto de estos hombres singulares como comunidad. En cuanto comunicación de un mensaje, dicha revelación no es ninguna transmisión de conocimientos acerca de 53
sucesos reales, ya pasados o recién sucedidos, sino que es precisamente lo que permite «formar parte» o convertirse en «miembro» del acontecimiento, que es la propia revelación en cuanto aquello que en ella se revela. Pero este *formar* parte, que sólo se consuma en el existir, es *dado* como tal únicamente como fe y a través de la fe. Y en este «formar parte» y «tener parte» en el acontecimiento de la crucifixión todo el Dasein, en cuanto cristiano o, lo que es lo mismo, en cuanto referido a la cruz, es situado ante dios, y la existencia, afectada por dicha revelación, se revela a sí misma en su olvido de dios. Y, así, y de acuerdo con su sentido —hablo siempre únicamente de una construcción ideal de la idea—, el hecho de ser situado ante dios es también una manera de invertir y convertir la existencia en y gracias a la misericordia divina aprehendida por la fe. Así pues, la fe se entiende siempre a sí misma únicamente mediante la fe. El creyente no sabe ni sabrá nunca de su existencia específica, basándose, por ejemplo, en una constatación teórica de vivencias internas, sino que sólo puede «creer» en dicha posibilidad de existencia como en una posibilidad de la que el corrrespondiente Dasein no puede adueñarse por sus propios medios, sino en la que el Dasein, convertido en siervo, es llevado ante dios y de este modo es *re*-generado. En consecuencia, el auténtico sentido existencial de la fe es: *fe como regeneración* o renacimiento. Pero dicho renacimiento no en el sentido de que se le presten momentáneamente determinadas cualidades, sino regeneración como modus

del existir histórico del Dasein fáctico y creyente en *la* historia que comienza con el acontecimiento de la revelación; esto es, en *la* historia, a la que ya se le ha puesto un fin extremo determinado de acuerdo con el sentido de la revelación. El acontecimiento de la revelación, que se transmite a la fe y de ese modo acontece en la propia creencia, sólo se le desvela a la fe. Lutero dice: «Fe es entregarse prisionero a las cosas que no vemos». (Ed. de Erlangen, WW.46, 287.) Lo que pasa es que la fe no es algo mediante lo cual o en lo que sólo se revele el acontecimiento de la salvación al modo de un evento[2], es decir, hasta cierto punto no es otro modo modificado de conocimiento, sino que, en cuanto apropiación de
54 la revelación, la propia fe constituye también el acontecimiento cristiano, esto es, constituye el modo de existencia que determina la cristianidad como un destino específico del Dasein fáctico. *La fe es un existir —que comprende creyendo— en la historia que se revela o acontece con el crucificado.*

La totalidad de ese ente que la fe desvela, de tal modo que la propia fe pertenece al contexto del acontecer de dicho ente que se desvela por la fe, constituye esa positividad con la que se topa la teología. Ahora bien, *suponiendo* que la teología, que surge de la fe, se le impone a la fe y por la fe, pero por su parte la ciencia es una objetivación consumada *libremente* que desvela conceptos, entonces la teología se constituye en la tematización de la fe y de lo desvelado con ella, es decir, en este contexto, lo «revelado». No hay que perder de vista que la fe no es sólo el modo de esa propuesta que desvela el positum que luego la teología se encarga de objetivar, sino que la propia fe cae dentro del tema. ¡Pero no sólo eso! Mientras la teología se impone a la fe, sólo en la propia fe puede encontrar un motivo suficiente para sí misma. Si la fe se opusiera de suyo a una interpretación conceptual, la teología sería una comprensión totalmente *inadecuada* a su objeto (la fe). Le faltaría un momento esencial sin el cual ya de entrada no puede llegar a ser nunca una ciencia. Por eso, la necesidad de la teología no se puede deducir nunca de un sistema de las ciencias proyectado de modo puramente racional. Aún más: la fe no sólo motiva la intervención de una ciencia que interpreta la cristianidad; la fe es también, en cuanto regeneración, *la* historia a cuyo acontecer tiene que contribuir la propia teología, y es sólo en cuanto tal elemento integrante de la fe, en calidad de acontecer caracterizado históricamente, como la teología alcanza su sentido y su derecho.

Con el propósito de esclarecer todas estas conexiones mostraremos en qué medida queda prediseñada la cientificidad de la ciencia de la fe mediante la
55 positividad específica de la teología, es decir, mediante el acontecer cristiano desvelado por la fe como fe.

[2] *N. de los T.:* traducimos «Vorkommnis» —que encierra el sentido de algo que sobreviene o adviene, por eso 'evento'— frente a la reiterada palabra «Geschehen», que venimos traduciendo por 'acontecimiento' y no debe confundirse con el término «Ereignis» de otros textos [acontecimiento propio].

b) El carácter científico de la teología

La teología es la ciencia de la fe.

Esto significa varias cosas:

1) La teología es la ciencia de lo que se desvela en la fe, es decir, de lo creído. Pero lo creído no es algo a lo que simplemente asentimos como a un entramado de proposiciones sobre hechos y sucesos que, si bien no son visibles teóricamente, precisamente podemos llegar a apropiarnos de ellos mediante ese asentimiento.

2) Por lo tanto, la teología es a un tiempo la ciencia de la propia conducta creyente, la ciencia de la creencia, que sólo en cuanto revelada es del modo en que puede ser en general de acuerdo con su posibilidad interna. Esto significa que la fe, en cuanto conducta creyente, es ella misma creída, forma parte ella misma de lo creído.

3) Además, la teología es ciencia de la fe no sólo en la medida en que convierte en objeto a la fe y a lo creído, sino porque ella misma nace de la fe. Es la ciencia que la fe motiva y justifica desde sí misma.

4) Finalmente, la teología es ciencia de la fe en la medida en que no sólo tiene a la fe como objeto y está motivada por ella, sino porque la objetivación de la propia fe, de acuerdo con lo que es objetivado en ella, tiene como única meta colaborar en la constitución de la propia creencia. Desde un punto de vista formal la fe es, en cuanto relación existente con el crucificado, una modalidad del Dasein histórico, de la existencia humana, esto es, del ser histórico en una historia que sólo se desvela en la fe y sólo para la fe. Por eso, como ciencia de la fe, la teología es en su núcleo más íntimo y en cuanto modo de ser en sí mismo *histórico* una ciencia *historiográfica*[3], y precisamente de acuerdo con la peculiar historicidad que se encierra en la fe —«acontecimiento de la revela- 56
ción»—, la teología es una ciencia historiográfica de un tipo particular.

En cuanto autointerpretación conceptual de la existencia creyente, es decir, como conocimiento historiográfico, la teología sólo apunta a la transparencia del acontecimiento cristiano revelado en la creencia de la fe y delimitado por ella. Así pues, la meta de esta ciencia historiográfica es la propia existencia cristiana en su concreción y nunca un sistema de proposiciones teológicas sobre contenidos generales, válido en sí mismo, dentro de un ámbito del ser que se presenta entre otros. Dicha transparencia de la existencia creyente, en cuanto comprensión de la existencia, sólo se puede referir siempre al propio existir. Toda proposición y concepto teológicos, de acuerdo con su contenido y *no* a

[3] *N. de los T.:* mediante los términos «histórico» e «historiográfico» trataremos de distinguir entre «geschichtlich» e «historisch». Naturalmente, «historiográfico» debe entenderse en el sentido de 'estudio de la historia o ciencia histórica' [Historie] frente a la historia en sí misma [Geschichte] y no en el sentido de 'estudio de los estudios históricos'.

posteriori escudándose en la llamada *«aplicación»* práctica, hablan en cuanto tales a la existencia creyente del hombre singular en la comunidad. La especificidad del objeto de la teología exige que el adecuado conocimiento teológico nunca pueda plasmarse como un saber de una serie cualquiera de contenidos que oscila libremente. Pero la transparencia teológica y la interpretación conceptual de la fe no pueden fundar o asegurar su legitimidad, ni tampoco facilitar de alguna manera su asunción y perduración. La teología sólo puede dificultar la fe, esto es, sólo puede poner de manifiesto que a través de ella —a través de la teología como ciencia— no se puede ganar la creencia, sino solamente a través de la fe. De este modo, la teología puede conseguir que se tome conciencia de la seriedad que se encierra en la creencia en cuanto modo de existencia «regalado». La teología «puede» hacer algo así, es decir, es capaz de ello, pero se trata sólo de una *posibilidad.*

Por tanto, y de acuerdo con la positividad objetivada por ella, la teología es una *ciencia historiográfica.* Con esta tesis parece que negamos la posibilidad y la necesidad tanto de una teología *sistemática* como de una teología *práctica.* Pero
57 hay que tener en cuenta que no decimos que sólo haya una «teología historiográfica», excluyendo la teología «sistemática» y la «práctica». Lo que dice esta tesis es que la teología, en cuanto ciencia, es en general historiográfica, sin importar en qué disciplinas la organizamos luego. Y es precisamente a partir de esta caracterización como se puede comprender por qué y cómo la teología, y no precisamente de modo externo, sino de acuerdo con la unidad específica de su tema, se divide originariamente en una disciplina sistemática, historiográfica (en sentido estricto) y práctica. Es evidente que no se adquiere la comprensión filosófica de una ciencia tomando exclusivamente en cuenta su estructuración, que además se hace efectiva de modo casual, y aceptando simplemente su división técnica del trabajo, para después vincular a posteriori y desde fuera las diferentes disciplinas entre sí y construir un concepto «general» por encima de todo. De lo que se trata, dejando ya a un lado la estructuración fáctica existente, es de volver a preguntar *si acaso y por qué* la esencia de la ciencia aludida exige dicha estructuración y en qué grado su organización fáctica corresponde a la idea de ciencia determinada desde su positividad.

Pero entonces nos encontramos con lo siguiente: puesto que la teología es una interpretación conceptual de la existencia cristiana, de acuerdo con su contenido, todos los conceptos tienen una relación esencial con el acontecimiento cristiano como tal. *La tarea de la teología sistemática es este modo de captar dicho acontecimiento en su contenido y modo de ser específico, esto es, únicamente del modo en que se atestigua en la fe y para la fe.* Puesto que la creencia es atestiguada en las *Escrituras,* la teología es, según su esencia, una *teología neotestamentaria.* En otras palabras: la teología no es sistemática por el hecho de que divida la totalidad del contenido de fe en una serie de loci, para después volver a reorde-

narlos en el marco de un sistema y demostrar de este modo la validez del sistema. No es sistemática por el hecho de instaurar un sistema, sino al contrario, porque *evita* un sistema, en el sentido de que es la única que trata de sacar a la luz sin más velos el σύστημα interno del acontecimiento cristiano como tal, *58*
es decir, en la medida en que entiende conceptualmente, trata de llevar al creyente hasta la historia de la revelación. Cuanto más historiográfica es la teología y más inmediatamente lleva el carácter histórico de la fe hasta la palabra y el concepto, tanto más «sistemática» es y tanto menos se convierte en esclava de un sistema. El carácter originario del saber acerca de esta tarea y sus exigencias metodológicas viene a ser el criterio para medir el nivel científico de una teología sistemática. La tarea de una teología de este tipo alcanzará el éxito de manera tanto más segura y pura cuanto más inmediatamente permita que lleguen a ella los conceptos y las relaciones y conexiones conceptuales desde el modo de ser y la especificidad *de ese* ente al que ella objetiva. Cuanto más claramente evita la teología el uso de una filosofía cualquiera y de su sistema, tanto *más filosófica* se vuelve en su cientificidad particular y propia.

Pero por otro lado, cuanto más sistemática es la teología en el sentido recién caracterizado, tanto más inmediatamente se fundamenta *la necesidad de la teología historiográfica en un sentido estricto* en cuanto exégesis, historia eclesiástica e historia de los dogmas. Si dichas disciplinas quieren ser auténtica teología y no meros ámbitos especiales de las corrientes ciencias historiográficas profanas, entonces *tienen que* permitir que una teología sistemática bien entendida les muestre su objeto.

Ahora bien, forma parte de la autointerpretación del acontecimiento cristiano como acontecimiento histórico el que se apropie siempre de nuevo de su propia historicidad y de la comprensión que allí se afirma de las posibilidades del Dasein creyente. Pero como la teología, tanto en calidad de disciplina sistemática como en calidad de disciplina historiográfica, tiene siempre como objeto en primer lugar el acontecimiento cristiano en su cristianidad e historicidad, y como ocurre que dicho acontecimiento se determina como modo de existencia del creyente, ya que existir es actuar, es decir, es πρᾶξις, de todo esto resulta que *la teología tiene, según su esencia, el carácter de una ciencia práctica.* En cuanto ciencia del actuar de dios sobre el hombre que actúa con fe, la teología es «de suyo» oratoria litúrgica. Y es sólo por eso por lo que existe la *59*
posibilidad de que la teología se constituya a sí misma, en su organización fáctica, como teología práctica, como oratoria litúrgica y catequética, y no precisamente porque debido a necesidades casuales surja la exigencia de darle una aplicación práctica a proposiciones que de por sí son teóricas. *La teología sólo es sistemática cuando es historiográfica y práctica. La teología sólo es historiográfica cuando es sistemática y práctica. La teología sólo es práctica cuando es sistemática e historiográfica.*

Todos estos caracteres dependen entre sí de modo esencial. Las actuales controversias de la teología sólo pueden convertirse en una comunicación fructífera en el seno de un auténtico debate si el problema de la teología como ciencia vuelve a ser reconducido a la pregunta central que surge de la idea de *la teología como ciencia positiva:* ¿cuál es el fundamento de la unidad específica y de la necesaria multiplicidad de las disciplinas sistemáticas, historiográficas y prácticas de la teología?

Ahora podemos aclarar brevemente el carácter recién bosquejado de la teología, mostrando *qué no es* la teología.

De acuerdo con el concepto expresado por su palabra, teología quiere decir ciencia de dios. Pero no se puede decir que dios sea en absoluto el objeto de su investigación de la misma manera en que, por ejemplo, los animales son el tema de la zoología. La teología no es un conocimiento especulativo de dios. Y tampoco damos con su concepto si ampliando su tema decimos que el objeto de la teología es la relación de dios en general con el hombre en general y viceversa, porque entonces la teología sería filosofía de la religión o historia de la religión o, para decirlo más sencillamente, ciencia de la religión. Pero todavía se puede decir en menor medida que la teología es la ciencia del hombre y de sus estados y vivencias religiosas en el sentido de una psicología de la religión que vendría a ser una suerte de ciencia de las vivencias, a través de cuyo análisis finalmente se debería llegar a descubrir a dios en el hombre. En este caso se
60 podría admitir que si bien la teología no equivale a un conocimiento especulativo de dios, ni a una ciencia o psicología religiosas en general, por otro lado también habría que resaltar que la teología representa un caso particular de filosofía de la religión, historia de la religión, etc., es decir, que es una ciencia filosófica-historiográfica-psicológica de la religión cristiana. Ahora bien, después de lo que hemos dicho, está claro que la teología sistemática no es una filosofía de la religión referida a la religión cristiana, del mismo modo que la historia de la Iglesia no representa una historia de la religión limitada a la religión cristiana. En todas estas interpretaciones de la teología se desecha desde el principio la idea de esta ciencia, es decir, *no* se trata de ganarla desde la visión de su específica positividad, sino por el camino de una deducción y especialización de ciencias no teológicas y tan heterogéneas entre sí como la filosofía, la historiografía y la psicología. Bien es verdad que el asunto de los límites de la cientificidad de la teología o, lo que es lo mismo, de hasta dónde llegan o pueden llegar las exigencias específicas de la creencia misma, de acuerdo con su transparencia conceptual, es un problema tan central como espinoso que depende estrechamente de la pregunta por el fundamento originario de la unidad de las tres disciplinas de la teología.

Lo que no podemos hacer en ningún caso es determinar la cientificidad de la teología anticipando *otra* ciencia a modo de criterio que sirva de guía para

medir la evidencia de su modo de demostración y del rigor de su conceptualidad. De acuerdo con el positum de la teología, que sólo se desvela esencialmente en la fe, no sólo es particular y propio el acceso a su objeto, sino que también la evidencia de la demostración de sus proposiciones es de un tipo específico. La particular conceptualidad de la teología sólo puede nacer de sí misma. Para acrecentar y asegurar sus pruebas, no necesita para nada la ayuda de otras ciencias ni mucho menos puede intentar acrecentar o incluso justificar la evidencia de la fe echando mano de los conocimientos de otras ciencias. *Es más bien la teología misma la que se fundamenta de modo primario a través de la fe,* por 61
mucho que sus aserciones y sus modos de demostración nazcan formalmente de actos libres de la razón.

Así pues, el fracaso de las ciencias no teológicas en relación con lo que revela la fe tampoco sirve como prueba del derecho de la fe. La ciencia «sin fe» sólo se puede contraponer a la propia fe y dejar que se desmorone en ese choque, cuando previamente, y desde la fe, se afirma sin vacilar la verdad de la fe. Pero en ese caso hay que considerar que la fe se comprende erronéamente a sí misma cuando se cree que puede adquirir su propio derecho o consolidarlo mediante el mentado desmoronamiento de la ciencia contra ella. Todo conocimiento teológico fundamenta su legitimidad concreta sobre la propia fe, esto es, nace de ella y a ella retorna.

Desde el fundamento de su positividad específica y la forma de saber que ésta prefigura, la teología es una ciencia óntica absolutamente independiente. Ahora surge la pregunta: ¿qué relación guarda con la filosofía esta ciencia positiva que acabamos de caracterizar en su positividad y cientificidad?

c) La relación de la teología, en cuanto ciencia positiva, con la filosofía

La fe no necesita de la filosofía, pero sí la *ciencia* de la fe en cuanto ciencia *positiva.* Pero llegados aquí hay que volver a hacer una distinción: una vez más, la ciencia positiva de la fe precisa de la filosofía pero no para la fundamentación o el desvelamiento primario de su positividad, de la cristianidad. Esta última se fundamenta a sí misma a su manera. La ciencia positiva de la fe sólo precisa de la filosofía en lo tocante a su cientificidad, aunque, desde luego, esto también de una manera particularmente limitada por muy fundamental que sea.

En cuanto ciencia, la teología está supeditada a la exigencia de demostrar y 62
adecuar sus conceptos a ese ente cuya interpretación ella asume como su tarea propia. Pero ¿acaso ese ente que se debe interpretar en los conceptos teológicos no está precisamente desvelado por la fe, para la fe y en la fe? Eso que tenemos que captar aquí conceptualmente, ¿no es acaso lo esencialmente

inconcebible y que, por ende, siguiendo caminos puramente racionales no puede ni ser explorado en su contenido concreto ni fundamentado en su derecho?

Ahora bien, aunque algo en principio sea inconcebible y no se pueda llegar a desvelar nunca mediante la razón, tampoco excluye ya por eso una comprensión conceptual de sí mismo. Al contrario: si se quiere desvelar del modo correcto y como tal dicha imposibilidad de ser concebible, sólo se puede lograr mediante una interpretación conceptual adecuada, es decir, una que alcance sus propios límites. De lo contrario dicha imposibilidad de ser concebible quedaría, hasta cierto punto, muda. Pero es que precisamente esta interpretación de la existencia creyente es asunto de la teología. ¿Y para qué queremos entonces la filosofía? Cada ente se desvela únicamente sobre el fundamento de una previa comprensión preconceptual, aunque sea inconsciente, de lo que es precisamente cada ente en cuestión y de cómo es. Toda interpretación óntica se mueve sobre el fundamento, en principio y casi siempre oculto, de una ontología. Pero cosas tales como la cruz, el pecado, etc., esto es, cosas que manifiestamente pertenecen al contexto del ser de la cristianidad, ¿pueden acaso ser entendidas en su específico «qué es» y «cómo es» [4] de algún otro modo que no sea mediante la fe? ¿Cómo deben ser desvelados ontológicamente el «qué es» y el «cómo es» de estos conceptos fundamentales constitutivos de la cristianidad? ¿Acaso la fe debe convertirse en el criterio de conocimiento para una explicación ontológico-filosófica? ¿Acaso los conceptos teológicos fundamentales no se sustraen por completo a una reflexión filosófico-ontológica?

Pero aquí no se puede dejar de contemplar un aspecto esencial: siempre que sea correctamente aplicada, la explicación de los conceptos fundamentales
63 nunca actúa explicando y definiendo por sí mismos conceptos aislados para después ponerlos o quitarlos aquí y allá como si fueran las piezas de un damero. Toda explicación de conceptos fundamentales tiene que esforzarse precisamente por llegar a ver y mantener permanentemente a la vista, en toda su totalidad originaria, a esa conexión del ser, en principio cerrada, a la que remiten todos los conceptos fundamentales. ¿Qué significa esto de cara a la explicación de los conceptos teológicos fundamentales?

Hemos caracterizado la fe como elemento constitutivo esencial del cristianismo: fe es regeneración. Por mucho que la fe no se produzca a sí misma y por mucho que lo revelado en ella no pueda fundamentarse mediante un saber racional de la razón libre e independiente, con todo esto, no deja de ser cierto que el acontecimiento cristiano en cuanto regeneración implica que en él debe superarse la existencia del Dasein anterior a la fe y carente de fe. Superar no significa eliminar, sino elevar y conducir hasta la nueva creación, en donde se

[4] *N. de los T.:* «Wassein» y «Wiesein».

mantiene y preserva. Es verdad que en la fe se supera la existencia precristiana de manera existencial y óntica. Pero es que esta superación existencial de la existencia precristiana, que forma parte de la fe como regeneración, significa precisamente que, desde el punto de vista existencial-ontológico, el Dasein precristiano superado también está implícito en la existencia creyente. Superar no significa rechazar, sino aceptar en una nueva disposición. De aquí se deduce que todos los conceptos teológicos fundamentales tienen siempre en sí, tomados en su pleno contexto regional, un contenido precristiano y por ende comprensible de manera puramente racional, que si bien desde el punto de vista existencial es impotente, es decir, está *ónticamente* superado, también precisamente por eso es *ontológicamente* determinante. Todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí de manera necesaria *esa* comprensión del ser que el Dasein humano tiene de por sí desde el momento en que existe [5] en general. Así, por ejemplo, el pecado sólo se revela en la fe y únicamente el creyente *64*
puede existir de hecho como pecador. Ahora bien, si hay que interpretar de manera teológico-conceptual el pecado, que es el fenómeno opuesto a la fe como regeneración y por ende un fenómeno de la existencia, entonces el que exige el retorno al concepto de culpa es *el contenido mismo* y no algún tipo de capricho filosófico de los teólogos. Pero dicha culpa es una determinación ontológica originaria de la existencia del Dasein [6]. Cuanto más originariamente y de modo más adecuado y en sentido auténticamente ontológico se saque a la luz la constitución fundamental del Dasein en general, cuanto más originariamente se conciba por ejemplo el concepto de culpa, tanto más claramente puede funcionar éste como hilo conductor de la explicación teológica del pecado. Pero si tomamos sin más el concepto ontológico de culpa como hilo conductor, entonces es precisamente la filosofía la primera que decide sobre el concepto teológico. ¿Pero acaso de este modo la teología no queda a merced de la filosofía y se deja conducir de la mano por ella? ¡En absoluto! Porque, en su esencia, el pecado no debe ser deducido racionalmente del concepto de culpa. Del mismo modo, tampoco se puede ni se debe demostrar racionalmente el hecho del pecado siguiendo la orientación dada por el concepto ontológico de culpa; por este método ni siquiera se explica lo más mínimo la posibilidad fáctica del pecado. Lo único que se consigue de este modo, pero es algo que también es imprescindible para la teología como ciencia, es que, en cuanto concepto existencial, el concepto teológico del pecado adquiere esa corrección [7] (es

[5] Todos los conceptos teológicos de la existencia centrados en la fe se refieren a un *tránsito* específico de la existencia en el que la existencia precristiana y la cristiana están unidas de manera propia. Este carácter de tránsito motiva la característica pluridimensionalidad del concepto teológico, asunto en el que aquí no nos adentraremos.

[6] *Vid. Ser y tiempo,* sección II, § 58.

[7] *N. de los T.:* «Korrektion», en su sentido de 'dirección'.

decir, coorientación o codirección [8]) que, precisamente en cuanto tal concepto existencial, le resulta necesaria para su contenido precristiano. Por contra, la dirección [9] (derivación [10]) primaria, en cuanto origen de su contenido cristiano, sólo la puede dar y la da siempre la fe. *De acuerdo con esto, la ontología funciona como un correctivo del contenido óntico, esto es, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales.* Pero queda por observar una cosa: esta corrección no es fundamentadora a la manera en que, por ejemplo, los conceptos fundamentales de la física obtienen de la ontología de la naturaleza su fundamentación ori-
65 ginaria y la demostración de su plena e íntima posibilidad y por lo tanto de su verdad superior. Dicha corrección es más bien una indicación puramente formal, es decir, el concepto ontológico de culpa nunca se convierte, como tal, en tema teológico. El concepto de pecado tampoco se edifica simplemente sobre el concepto ontológico de culpa. Sin embargo, este último sigue siendo determinante desde una perspectiva formal, ya que indica el carácter ontológico *de la* región del ser en la que el concepto de pecado tiene necesariamente que mantenerse *en cuanto concepto existencial.*

En esta indicación formal de la región ontológica se encuentra la orientación indicativa para no calcular filosóficamente el contenido específicamente teológico del concepto y en su lugar tratar de ganarlo y permitir que nos sea dado en la específica dimensión existencial de la fe así indicada y desde ella. Así pues, la indicación formal del concepto ontológico no tiene la función de vincular, sino por el contrario la de liberar y remitir al desvelamiento del origen específico, es decir, conforme a la fe, de los conceptos teológicos. La función de la ontología así caracterizada no es la dirección, sino únicamente la «coorientación»: la corrección.

La filosofía es el correctivo ontológico que indica de manera formal el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales.

Ahora bien, no forma parte de la esencia de la filosofía ni se puede fundamentar a partir de ella misma ni para sí misma el que tenga necesariamente que tener ese papel correctivo respecto a la teología. Lo que, por contra, sí se puede mostrar es que, entendida como un libre cuestionar del Dasein que depende sólo de sí mismo, la filosofía tiene según su esencia la tarea de la dirección ontológicamente fundamentada del resto de las ciencias positivas no teológicas. Si la teología tiene que adquirir la facticidad de la fe, entonces, en cuanto ontología, la filosofía sí puede ofrecer la *posibilidad* de ser asumida en el sentido de ese

[8] *N. de los T.:* «Mitleitung».
[9] *N. de los T.:* «Direktion».
[10] *N. de los T.:* «Herleitung».

característico correctivo de la teología. Ahora bien, no es precisamente la filosofía como tal la que plantea la exigencia *de que tenga* necesariamente que ser asumida así, sino la teología, en la medida en que se comprende a sí misma como ciencia. Y, por eso, tratando de dar una definición precisa y de resumir, diremos así: 66

La filosofía es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo.

Esta particular situación no excluye, sino precisamente incluye e implica, que la *fe,* en su núcleo más íntimo, esto es, como posibilidad específica de la existencia, siga siendo [11] el enemigo mortal de esa *forma de existencia,* de facto extremadamente cambiante, que forma parte esencial de la *filosofía.* Y esto es tan absolutamente cierto, que la filosofía ni siquiera se propone luchar de algún modo contra ese enemigo mortal. Esta *oposición existencial* entre la creencia y la libre asunción propia de todo el Dasein, que es *anterior* a la teología y la filosofía y no tiene que nacer de ellas como ciencias, dicha *oposición* tiene que implicar precisamente la *posible comunidad* entre teología y filosofía *como ciencias,* al menos si se quiere que esta comunicación sea auténtica y pueda quedar libre de cualquier tipo de ilusión o débiles tentativas de mediación. Por lo tanto no existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es una pura quimera [12]. Y por lo tanto tampoco hay ninguna teología neokantiana, ni de los valores o fenomenológica, de la misma manera que no hay ninguna matemática fenomenológica. Fenomenología es siempre y excusivamente la designación para un proceder 67
de la ontología que se distingue esencialmente del de las restantes ciencias positivas.

No cabe duda de que, además de su ciencia positiva, un investigador también puede dominar la fenomenología, o por lo menos seguir de cerca sus pasos e investigaciones. Pero el conocimiento filosófico *sólo* puede llegar a ser relevante y fructífero para su ciencia positiva, y sólo entonces lo es en sentido verdadero, cuando en el seno de la propia problemática que surge de esta reflexión positiva sobre las conexiones ónticas de su ámbito el investigador se topa con los conceptos fundamentales de su ciencia y en ese momento se cuestiona la adecuación de los conceptos fundamentales tradicionales a ese ente que él ha convertido en tema. Entonces, desde las exigencias de su ciencia, partiendo del horizonte de su propio cuestionar científico y prácticamente en el límite de

[11] No parece oportuno que haya que seguir discutiendo que aquí se trata de una contraposición fundamental (existencial) entre dos posibilidades de existencia que no excluyen, sino incluyen o *implican* un mutuo reconocimiento y respeto existencial y de hecho.
[12] *N. de los T.:* literalmente, «ein hölzernes Eisen».

sus conceptos fundamentales, el investigador puede replantearse la cuestión de la constitución originaria del ser de lo ente, que debe seguir siendo y *volver a ser* siempre de nuevo su objeto. Las preguntas que surgen de este modo aspiran metódicamente a pasar más allá de sí mismas, en la medida en que lo *que* preguntan sólo es accesible y determinable ontológicamente. Es evidente que la comunicación científica entre los investigadores de las ciencias positivas y los de la filosofía no se puede ajustar a reglas fijas, sobre todo porque la claridad, seguridad y originariedad de la crítica de los propios fundamentos alcanzadas por las respectivas ciencias positivas cambian tan deprisa y de modo tan variado como el grado de autoclarificación que alcanza y mantiene en ocasiones la filosofía en lo tocante a su propia esencia. Esta comunicación sólo adquiere y mantiene su autenticidad, vitalidad y fecundidad cuando el recíproco cuestionar, que se expresa respectivamente de modo óntico-positivo y de modo ontológico-trascendental, está guiado por el instinto para la cosa y por la seguridad del tacto científico, y cuando toda cuestión acerca del dominio, primacía y validez de las ciencias le ceden el paso a las necesidades internas del propio problema científico.

Apéndice

68 *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre «El problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual»*

Friburgo de Brisgovia, 11 de marzo de 1964

¿Qué es lo que se pone en cuestión en este problema?

Hasta donde yo veo, son *tres* temas los que hay que pensar a fondo.

1. Lo primero que hay que hacer es determinar *qué* tiene que discutir la teología en cuanto modo de pensar y hablar. Pues bien, se trata de la fe cristiana y de lo creído por ella. Sólo cuando ya tenemos esto bien claro podemos preguntar cómo tienen que ser el pensar y hablar para adecuarse al sentido y la exigencia de la fe, evitando que se introduzcan representaciones ajenas a la fe.

2. Antes de entrar en un debate sobre el pensar y el hablar *no* objetivadores, es imprescindible aclarar a qué se alude con eso de pensar y hablar *objetivadores.* Y entonces surge la pregunta de si todo pensar, en cuanto pensar, y todo hablar, en cuanto hablar, ya son objetivadores o no.

Si se llegase a mostrar que pensar y hablar no son para nada objetivadores en sí mismos, esto nos conduciría a un tercer tema.

3. Hay que decidir en qué medida el problema de un pensar y un hablar no objetivadores es en general un problema auténtico o si no estará preguntan-

do por algo marginal alejándose del tema de la teología provocando de un modo innecesario mayor confusión. En este caso, el debate teológico que se ha organizado tendría la misión de aclararse a sí mismo y asumir que con semejante problema se ha metido por un camino que se pierde en el bosque [13]. Pero esto pare- 69
cería un resultado negativo del debate. Sin embargo sólo es un parecer, porque, en realidad, tendría la consecuencia inevitable de que la teología tendría por fin clara y de modo invitable la necesidad de su misión principal, que no consiste en apoyarse en la filosofía y las ciencias para extraer de ellas las categorías de su pensar y la naturaleza de su lenguaje, sino en un hablar y pensar de modo conforme al asunto a partir de la fe y para ella misma. Si esta fe parte de la propia convicción interna de que alcanza al hombre en cuanto hombre en su esencia, entonces el auténtico pensar y hablar teológicos no necesitan armarse con ningún recurso especial para tocar al hombre y encontrar en él un oído atento.

Llegados aquí habría que analizar por lo menudo los tres temas citados. Por mi parte, y partiendo de la filosofía, sólo puedo aportar algunas indicaciones respecto al segundo tema. Efectivamente, la discusión del primer tema, que debería estar en la base de todo este debate si no se quiere que se quede en el aire, es tarea de la teología.

El tercer tema comprende la consecuencia teológica de lo tratado ya en el primer y segundo temas.

Ahora voy a tratar de aportar algunas indicaciones útiles para el tratamiento del *segundo* tema y voy a hacerlo en la forma de algunas pocas preguntas. Intentaré evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no hay.

Algunas cuestiones en torno al segundo tema

Antes de iniciar cualquier discusión sobre la cuestión de un pensar y hablar *no* objetivadores en la teología, sigue siendo necesario reflexionar qué es lo que se entiende por pensar y hablar *objetivadores* cuando se plantea este debate teológico. Esta reflexión obliga a preguntar lo siguiente:

¿Son el pensar y hablar objetivadores un tipo especial de pensar y hablar o 70
todo pensar, en cuanto pensar, y todo hablar, en cuanto hablar, tienen que ser necesariamente objetivadores?

Esta pregunta sólo se puede responder si previamente se aclaran y contestan las siguientes preguntas:

a) ¿Qué significa objetivar?
b) ¿Qué significa pensar?

[13] *N. de los T.:* literalmente, «es sich... auf einem Holzweg befindet».

c) ¿Qué significa hablar?

d) ¿Es todo pensar en sí mismo un hablar y todo hablar en sí mismo un pensar?

e) ¿En qué sentido son objetivadores el pensar y hablar y en qué sentido no lo son?

Es natural que al discutir estas preguntas se entremezclen y crucen entre sí. Todo el peso de dichas preguntas está en la base del problema del debate teológico que usted mantiene. Al mismo tiempo, las citadas preguntas constituyen —de modo más o menos claro y suficientemente desarrolladas— el centro aún escondido de los esfuerzos que realiza la «filosofía» actual desde sus posiciones más opuestas (Carnap → Heidegger). Dichas posiciones reciben hoy el nombre de concepción técnico-científica del lenguaje y experiencia hermenéutico-especulativa del lenguaje. Ambas posiciones se determinan a partir de tareas abismalmente diferentes. La primera posición citada pretende someter a todo pensar y hablar, incluido el de la filosofía, bajo el dominio de un sistema de signos construible de manera técnico-lógica, esto es, quiere fijarlo como instrumento de la ciencia. La otra posición nace de la pregunta que pregunta qué es lo que hay que experimentar como cosa misma del pensar filosófico y cómo dicha cosa (el ser en cuanto ser) deba ser dicha. Como se puede ver, en ninguna de las dos posiciones se trata del ámbito especializado de una filosofía del lenguaje (equivalente a una filosofía de la naturaleza o del arte) sino que el lenguaje es reconocido como ese ámbito dentro del que se demoran y se mueven el pensar
71 de la filosofía y todo tipo de pensar y decir. En la medida en que, de acuerdo con la tradición occidental, la esencia del hombre se determina por el hecho de que el hombre es un ser vivo que «tiene el lenguaje» (ζῷον λόγον ἔχον) —también el hombre, en cuanto ser que actúa, sólo es tal en la medida en que «tiene el lenguaje»—, en el debate entre las posiciones citadas entra en juego nada menos que la cuestión de la existencia del hombre y su definición.

De qué manera y hasta qué límites deba y tenga que introducirse la teología en este debate es un asunto que ella misma tiene que decidir.

Haremos que preceda a las siguientes breves explicaciones a las preguntas de a) hasta e) una observación que presumiblemente es la que ha dado pie al problema de «un pensar y hablar no objetivadores en la teología actual». Se trata de la opinión muy difundida, pero no comprobada, de que todo pensar, en cuanto representar, y todo hablar, en cuanto expresión en voz alta, son ya de suyo «objetivadores». Aquí no nos resulta posible investigar en detalle el origen de dicha opinión. En cualquier caso, lo que resulta determinante para ella es esa distinción antigua pero nunca explicada entre lo racional y lo irracional, distinción que, a su vez, se sugiere desde la instancia de un pensar racional a su vez inexplicado. Con todo, en los últimos tiempos han sido determinantes para la afirmación del carácter objetivador de todo pensar y hablar las teorías de

Nietzsche, Bergson y la filosofía de la vida. Desde el momento en que cuando hablamos [14a] —ya sea de modo expreso o no— siempre decimos «es» y puesto que ser significa presencia y ésta ha sido interpretada en la época moderna como objetualidad [15] y objetividad, el pensar en cuanto re-presentar, y el hablar en cuanto expresión de viva voz, suponen inevitablemente una consolidación y fijación de esa «corriente de la vida» que fluye en sí y por lo tanto comportan su propia falsificación. Por otro lado, aunque esté falsificada, una fijación semejante de lo que permanece es indispensable para la conservación y la estabilidad 72
de la vida humana. Como testimonio de esta opinión, expuesta bajo diversas variantes, nos conformaremos con el siguiente texto de Nietzsche, *La voluntad de poder*, n.º 75 (1887/88): «Los medios de expresión del lenguaje son inútiles para expresar el "devenir": forma parte intrínseca de nuestra *inextinguible necesidad de conservación* el poner permanentemente un mundo mucho más tosco de elementos permanentes, de cosas, etc. [es decir, de objetos]».

Las siguientes indicaciones[16a] relativas a las preguntas desde la a) a la e) deben ser entendidas y pensadas a su vez como preguntas. En efecto, el secreto del lenguaje, en el que se tiene que concentrar toda la reflexión, sigue siendo el fenómeno más cuestionable y más digno de ser pensado, sobre todo cuando se alcanza a comprender que el lenguaje no es una obra del hombre: el habla habla. El hombre sólo habla en la medida en que corresponde al lenguaje. Estas frases no han sido alumbradas por una «mística» fantástica. El lenguaje es un fenómeno originario cuya singularidad no se puede demostrar mediante hechos, sino que sólo se puede llegar a ver mediante una experiencia no preconcebida del lenguaje. El hombre puede inventar artificialmente sonidos y signos, pero sólo lo puede hacer desde la perspectiva de un lenguaje ya hablado y a partir de él. El pensar sigue permaneciendo crítico incluso ante los fenómenos originarios. En efecto, pensar críticamente significa distinguir (κρίνειν) permanentemente entre aquello que exige una prueba para su justificación y aquello que sólo exige para su acreditación un simple ver y asumir. Siempre es más fácil en el primer caso aportar una prueba que, en el otro caso, abandonarse a la mirada que asume.

Respecto a la pregunta a) ¿Qué significa objetivar? Hacer de algo un objeto, ponerlo como objeto y representarlo sólo así. ¿Y qué significa objeto? En la Edad Media, obiectum significaba aquello que se proyecta y se mantiene frente
a la percepción, la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. Por contra, 73
subiectum significaba el ὑποκείμενον, lo que, de suyo (y sin haber sido puesto enfrente mediante una representación), está ahí delante, lo que está presente,

[14a] 1.ª ed. (1970): insuficiente, o, mejor, como los que moran (es decir, los que interpretan el demorarse del mundo).
[15] *N. de los T.:* «Gegenständlichkeit».
[16a] 1.ª ed. (1970): las indicaciones pasan por alto a propósito la diferencia ontológica.

por ejemplo, las cosas. El significado de las palabras subiectum y obiectum es justamente el contrario del actual: subiectum es lo que existe para sí (objetivo), obiectum, lo que sólo es representado (subjetivo).

Como consecuencia de la transformación del concepto de subiectum por Descartes (*vid. Caminos de bosque*, pp. 98 ss.), el concepto de objeto también adopta un nuevo significado. Para Kant, objeto significa lo que está enfrente[17] y existe en la experiencia de las ciencias de la naturaleza. Todo objeto es algo que está enfrente, pero no todo lo que tenemos enfrente (por ejemplo, la cosa en sí) es un posible objeto. El imperativo categórico, el deber moral, la obligación, no son objetos de la experiencia de las ciencias naturales. Cuando reflexionamos sobre ellos, cuando aludimos a ellos en el actuar, no por eso los objetivamos.

La experiencia cotidiana de las cosas en sentido amplio no es ni objetivadora ni un modo de poner enfrente. Si, por ejemplo, estamos sentados en un jardín y gozamos de las rosas en flor, no convertimos a la rosa en un objeto, ni siquiera en algo que está enfrente, es decir, no la convertimos en algo temáticamente representado. Incluso si en un decir callado yo estuviera absorto contemplando el rojo reluciente de la rosa y reflexionara sobre el ser rojo de la rosa, dicho ser rojo no sería ni un objeto, ni una cosa, ni algo que está enfrente como la rosa en flor. La rosa está en un jardín, tal vez la mece el viento hacia los lados. Por contra, el ser rojo de la rosa no está en el jardín ni lo puede mecer el viento hacia ningún lado. Pero eso no impide que yo lo piense y hable de él, desde el momento en que lo nombro. Por lo tanto hay un pensar y un decir que nunca son objetivadores ni ponen enfrente.

Ciertamente, nada impide que yo contemple la estatua de Apolo del museo de Olimpia como un objeto del modo de representación científico-natural; puedo calcular el peso del mármol situándome desde el punto de vista físi-
74 co; puedo investigar su composición química. Pero este pensar y hablar objetivadores no llegan a ver a Apolo en la belleza en que se nos muestra y se nos aparece en ella como imagen del dios.

Acerca de la pregunta b) ¿Qué significa pensar? Si tomamos en consideración lo ya dicho es claro que el pensar y el hablar no se agotan en un representar y enunciar de tipo teórico y científico-natural. Pensar es más bien el comportamiento que deja que aquello que se muestra en cada caso y el cómo se muestra le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece. El pensar no es necesariamente representar algo como objeto. Sólo es objetivador el pensar y hablar científico-natural. Si todo pensar fuera ya objetivador en cuanto tal, las formas de las obras de arte no tendrían sentido, pues no podrían mostarse nunca a ningún hombre, ya que éste convertiría de inmediato en un objeto a eso que aparece y de este modo impediría que apareciese la obra de arte.

[17] *N. de los T.:* traducción literal del término «Gegenstand», que precisamente significa 'objeto'.

La afirmación de que todo pensar es objetivador en cuanto tal pensar no tiene fundamento. Reposa sobre una falta de atención a los fenómenos y delata una falta de actitud crítica.

Acerca de la pregunta c) ¿Qué significa hablar? ¿Consiste el lenguaje únicamente en transformar el pensamiento en sonidos a los que sólo percibimos como tonos y ruidos objetivamente constatables? ¿O ya el hecho de la expresión sonora es un hablar (en el diálogo), algo completamente distinto de una mera sucesión de tonos acústicamente objetivables dotados de un significado y mediante los cuales se habla de los objetos? ¿Acaso el hablar no es en su peculiaridad un decir, un múltiple mostrar lo que el escuchar se deja decir o, mejor dicho, lo que se deja decir la solícita atención a lo que se aparece? Si consideramos atentamente aunque sólo sea esto, ¿podemos seguir afirmando acríticamente que el hablar ya es siempre objetivador en cuanto tal hablar? ¿Acaso cuando consolamos a un hombre enfermo y tratamos de llegarle a lo más íntimo con nuestras palabras estamos convirtiéndolo en un objeto? ¿Es que el len- 75
guaje es sólo un instrumento que usamos para la elaboración de objetos? ¿Acaso el lenguaje está en general en poder del hombre y a su disposición? ¿Acaso el lenguaje sólo es una obra del hombre? ¿Es el hombre aquel ser que posee el lenguaje? ¿O es el lenguaje el que «tiene» al hombre, en la medida en que el hombre pertenece al lenguaje y el lenguaje es el primero que le abre el mundo y con ello su morar en el mundo?

Acerca de la pregunta d) ¿Es todo pensar un hablar y todo hablar un pensar?

Con ayuda de las preguntas debatidas hasta ahora ya hemos llegado a la suposición de que dicha mutua pertenencia (identidad) de pensar y hablar existe. Esa identidad ya está atestiguada desde hace mucho tiempo, en la medida en que el λόγος y el λέγειν significan a un tiempo: hablar y pensar. Pero esta identidad todavía no ha sido discutida suficientemente ni tampoco adecuadamente experimentada. Un obstáculo importante se esconde en el hecho de que la interpretación griega del lenguaje, es decir, la gramatical, se ha orientado de acuerdo con las aserciones sobre las cosas. Más tarde la metafísica moderna reinterpretó las cosas como objetos. Y así se asentó la opinión errónea de que pensar y hablar se refieren a los objetos y sólo a ellos.

Sin embargo, si por otro lado tenemos en cuenta el hecho determinante de que el pensar es siempre un dejarse decir por parte de lo que se muestra y por lo tanto un corresponder (decir) frente a lo que se muestra, entonces tiene que resultar manifiesto en qué medida también el poetizar es un decir pensante, lo cual es algo que, desde luego, no se deja determinar en su esencia particular por la lógica tradicional del enunciado sobre objetos.

Precisamente, lo que nos permite reconocer lo insostenible y arbitrario de la tesis que dice que pensar y hablar son como tales necesariamente objetivadores es el hecho de considerar la mutua pertenencia de pensar y decir.

Acerca de la pregunta e) ¿En qué sentido pensar y hablar son objetivadores y en qué sentido no lo son? Pensar y hablar son objetivadores, es decir, ponen lo dado como objeto, en el campo del representar técnico científico-natural. Aquí lo son necesariamente, porque este tipo de conocimiento tiene que plantear de
76 antemano su tema al modo de un objeto calculable y explicable causalmente, es decir, como un objeto en el sentido definido por Kant.

Fuera de este ámbito, pensar y hablar no son en absoluto objetivadores.

Pero actualmente existe y aumenta el peligro de que el modo de pensar técnico-científico se extienda a todos los ámbitos de la vida. Con ello, se refuerza la falsa impresión de que todo pensar y hablar son objetivadores. La tesis que afirma tal cosa de modo dogmático y sin fundamento también estimula y protege por su parte la tendencia fatal a representar ya todo únicamente de modo técnico-científico tratándolo como un objeto de posible manipulación y control. De esta manera, el propio lenguaje y su determinación se ven alcanzados por este proceso de objetivación técnica ilimitada. El lenguaje es falsificado y convertido en un instrumento de comunicación y de información calculable. Se trata al lenguaje como un objeto manipulable al que tiene que adaptarse la manera del pensar. Pero el decir del lenguaje no consiste necesariamente en expresar proposiciones *sobre* objetos. En su especificidad propia, el lenguaje es un decir *de* aquello que se le revela y se le asigna al hombre de múltiples maneras siempre que él no se cierra a aquello que se muestra limitándose, por culpa del dominio del pensar objetivador, a este último.

Que el pensar y hablar sólo son objetivadores en un sentido derivado y limitado no se puede deducir nunca de modo científico mediante demostraciones. La esencia propia del pensar y el decir sólo se entiende cuando se contemplan los fenómenos sin prejuicios.

Por lo tanto debería ser un error seguir opinando que sólo le corresponde el ser a aquello que se puede calcular y demostrar de modo técnico-científico como un objeto.

Esta opinión errónea olvida una antigua sentencia, dicha hace ya mucho tiempo y recogida por Aristóteles (*Metafísica,* IV, 4, 1006a 6 ss.): ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. «Es carencia de formación no querer admitir de qué cosas es
77 preciso buscar una demostración y de qué cosas no.»

Con ayuda de las indicaciones aportadas se puede decir lo siguiente a propósito del tercer tema (decidir si el tema de debate es o no un problema auténtico):

Basándonos en las reflexiones sobre el *segundo* tema debemos tratar de enunciar de modo más claro el problema que plantea el debate. En una versión expresamente exagerada debería rezar así: «El problema de un pensar y un hablar que no sean técnicos ni científico-naturales en la teología actual».

De esta variante, que se adecua tan bien al asunto, se puede deducir fácilmente que el problema planteado no es auténtico, desde el momento en que el planteamiento del problema se orienta de acuerdo con un presupuesto cuya contradicción salta a la vista de cualquiera. La teología no es una ciencia natural.

Pero tras dicho problema se esconde la tarea positiva de la teología, que consiste en tratar de discutir en el propio ámbito de la fe cristiana y a partir de su propia esencia qué tiene que pensar y cómo tiene que hablar dicha fe. En esta tarea también está ya implícita la cuestión de si la teología puede aspirar todavía a ser una ciencia, ya que, lo más presumible, es que no pueda en absoluto ser tal ciencia.

Apéndice a las indicaciones

Como ejemplo de un pensar y decir que se distingue por no ser objetivador 78
puede servirnos la poesía.

En el *Soneto a Orfeo* I, 3, Rilke dice de manera poética qué es lo que determina el pensar y decir poéticos. «Canto es existencia [18]» (*vid. Caminos de bosque,* pp. 292 ss.). El canto, el decir que canta del poeta, no es ni «deseo» ni «demanda» de lo que finalmente el esfuerzo humano alcanza como efecto.

El decir poético es «existencia», «Dasein». Esta palabra «Dasein» se usa aquí en el sentido tradicional de la metafísica. Significa: presencia.

El decir poético es estar presente junto a... y para dios. Presencia quiere decir un simple estar dispuesto que nada quiere y que no cuenta con ningún éxito. Estar presente junto a...: un puro dejarse decir la presencia del dios.

En semejante decir no se pone ni se representa algo como algo que está enfrente o como objeto. Aquí no se encuentra nada a lo que se pueda contraponer un representar que aferra y abarca todo.

«Un soplo por nada.» [19] El «soplo» vale para aspirar y expirar, para el dejarse decir que responde a lo dicho. No precisa de ninguna explicación suplementaria para hacer ver que a la pregunta por el decir y pensar adecuados le subyace la pregunta por el ser de ese ente que se muestra en cada ocasión.

Como presencia, el ser puede mostrarse en distintos modos de la presencia. Lo que está presente no necesita convertirse en eso que está enfrente. Lo que está enfrente no necesita ser percibido empíricamente como objeto (*vid.* Heidegger, *Nietzsche,* vol. II, secciones VIII y IX).

[18] *N. de los T.:* «Dasein». *Vid.* p. 286 de nuestra versión castellana de *Caminos de bosque,* Madrid, 1995.

[19] *N. de los T.: vid. Caminos de bosque,* p. 287.

DEL ÚLTIMO CURSO DE MARBURGO

Este curso universitario, del semestre de verano de 1928, se propuso como 79
meta sostener una discusión con Leibniz. Este propósito estaba guiado por la perspectiva del extático ser-en-el-mundo del hombre a partir de una mirada al problema del ser.

El primer semestre de Marburgo de los años 1923-1924 emprendió un debate similar con Descartes, que luego se recogió en *Ser y tiempo* (§§ 19-21).

Esta y otras interpretaciones estaban determinadas por la idea de que cuando pensamos filosóficamente entramos en un diálogo con los pensadores de otros tiempos. Este diálogo significa algo muy distinto que limitarse a completar una filosofía sistemática por medio de la presentación histórica de su historia. Pero tampoco es algo que se pueda comparar con esa identidad única que Hegel fue capaz de alcanzar a la hora de pensar su pensamiento y la historia del pensar.

De acuerdo con la tradición, la metafísica desarrollada por Leibniz es una interpretación de la substancialidad de la substancia.

El siguiente texto, extraído del citado curso universitario y ya revisado, trata de mostrar a partir de qué proyecto y siguiendo qué hilos conductores determina Leibniz el ser de lo ente.

La propia palabra que escoge Leibniz para caracterizar la substancialidad de la substancia es ya característica. La substancia es mónada. La palabra griega μονάς quiere decir: lo simple, la unidad, el uno, pero también lo singular, lo aislado. Leibniz sólo usa la palabra mónada una vez configurada su metafísica de la substancia, es decir, a partir del año 1696. Lo que Leibniz trata de decir con el término mónada resume prácticamente todos los significados griegos en
una sola palabra: la esencia de la substancia reside en el hecho de que es móna- 80

da. Lo auténticamente ente tiene el carácter de la simple unidad de lo singular, de lo que se sostiene por sí mismo. Anticipándonos, diremos ya que la mónada es lo que unifica simple y originariamente y singulariza desde un principio.

Por lo tanto, para llegar a una determinación suficiente de la mónada, tenemos que tener en cuenta lo siguiente:

1. Las mónadas, las unidades, los puntos, no precisan ellos mismos una unificación, porque son ellos los que proporcionan la unidad. Son capaces de algo.

2. En cuanto elementos que proporcionan unidad, las unidades son ellas mismas originariamente unificadoras, hasta cierto punto activas. Por eso, Leibniz llama a estos puntos vis primitiva, force primitive, fuerza originaria.

3. La concepción de la mónada tiene una intención ontológico-metafísica. Por eso, Leibniz tampoco llama puntos matemáticos a los puntos, sino points metaphysiques, «puntos metafísicos» (Gerh. IV, 482; Erdm. 126). Además se les llama «átomos formales», no materiales; no son las últimas partículas elementales de la ὕλη, de la materia, sino el principio originario e indivisible de la formación, de la forma, del εἶδος.

Todo ente que es por sí mismo está constituido como mónada. Leibniz dice así (Gerh. II, 262): ipsum persistens... primitivam vim habet. Todo ente que es por sí mismo está dotado de fuerza.

La comprensión del sentido metafísico de la teoría de las mónadas depende de una correcta comprensión del concepto de vis primitiva.

El problema de la substancialidad de la substancia ha de ser resuelto positivamente y para Leibniz se trata de un problema de la unidad, de la mónada. Es a partir del horizonte de problemas de la determinación positiva de la unidad de la substancia desde donde se debe entender todo lo que se ha dicho sobre la fuerza y su función metafísica. Hay que pensar el carácter de fuerza desde el problema de la unidad implicado en la substancialidad. Leibniz delimita su concepto de vis activa, de fuerza, frente al concepto escolástico de potentia ac-
81 tiva. De acuerdo con lo que dicen literalmente las palabras, la vis activa y la potentia activa parecen significar lo mismo. Pero: Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur (Gerh. IV, 469). «Pues la vis activa se distingue de la mera capacidad para actuar, que era lo que se solía conocer en la Escolástica, porque la capacidad de actuar o la facultad de consumar una acción de los escolásticos no es otra cosa que la posibilidad próxima de hacer, llevar a término, que para llegar a su consumación precisan de un agente externo, por así decir, casi de un estímulo.»

La potentia activa de la Escolástica es un mero estar capacitado para actuar, de tal modo que ese estar capacitado para... casi llega a actuar, pero todavía no

lo consigue. Es una capacidad que está ahí delante en un elemento presente, pero que aún no ha entrado en acción.

Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit *(ibid.)*. «Pero la vis activa contiene un cierto actuar ya efectivamente real o, lo que es lo mismo, una entelequia, y se encuentra en el medio de la mera capacidad de actuar que se encuentra en reposo y el actuar mismo e incluye dentro de sí un conatus, un intento.»

Por lo tanto, la vis activa es un cierto actuar, pero no la acción en su auténtico cumplimiento, es una capacidad, pero no una capacidad en reposo. Vamos a llamar a eso a lo que se está refiriendo aquí Leibniz la tendencia hacia..., o mejor aún, para tratar de expresar el específico momento del actuar, que hasta cierto punto ya es real, el empuje, el *impulso*. No es ni una predisposición ni un proceso, sino el estar concernido (uno mismo), el poner el interés en uno mismo (como en la expresión: «pone todo su interés en ello»), el interesarse por sí mismo [1].

Lo característico del impulso [2] es que se conduce a sí mismo hasta el actuar, y no de un modo ocasional, sino de modo esencial. Este conducirse a... no 82
necesita un estímulo [3] previo que proceda de otro lugar. El impulso es ya un estímulo que por su esencia se estimula ya de suyo. En el fenómeno del impulso no sólo reside el hecho de que, ya de suyo, prácticamente conlleve la causa en el sentido de la resolución [4]; en cuanto tal, el impulso ya está siempre resuelto, pero de tal modo que sigue estando siempre tenso. Es verdad que el impulso puede verse inhibido en su impulsar, pero incluso cuando está inhibido no es lo mismo que una capacidad de actuar en reposo. Es verdad que sólo la eliminación de la inhibición puede liberar por fin al impulso. Pero, en cualquier caso, la desaparición de una inhibición, o —para usar una expresión afortunada de Max Scheler— la desinhibición [5], es algo distinto de una causa externa que viene a sumarse desde fuera. Leibniz dice: atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti *(ibid.)*. Basta observar un arco tenso para entender lo dicho. Por eso, la expresión «fuerza» puede inducir fácilmente a error, porque se acerca demasiado a la representación de una propiedad en reposo.

Trás esta aclaración de la vis activa como impulso, Leibniz alcanza una determinación esencial: Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, sem-

[1] *N. de los T.:* en toda la frase se juega con términos muy próximos: «Anlage» [predisposición], «sich-angelegen-sein» [estar concernido], «auf sich selbst Anlegen» [poner interés en uno mismo] y «Anliegen» [interesarse por sí mismo].

[2] *N. de los T.:* «Drang».

[3] *N. de los T.:* «Antrieb» o «Trieb».

[4] *N. de los T.:* «Auslösung».

[5] *N. de los T.:* «Enthemmung», frente a «Hemmung» [inhibición].

perque aliquam ex ea actionem nasci (*ibid.* 470). «Así pues, esta fuerza —digo— es intrínseca a toda substancia (constituye su substancialidad) y procura siempre un cierto actuar.» En otras palabras: es impulso, es productiva; ahora bien, producere significa conducir algo fuera, hacer que algo resulte de sí mismo y se mantenga dentro de sí como tal cosa dada. Esto también es válido para la substancia corporal. Cuando chocan dos cuerpos el impulso es lo único que se limita y restringe de diversas maneras. Esto es lo que pasan por alto aquellos (los cartesianos) qui essentiam eius (substantiam corporis) in sola extensione collocaverunt *(ibid.).*

Todo ente tiene este carácter de impulso y está determinado en su ser como elemento que impulsa. Éste es el rasgo fundamental de la mónada, aunque con él no queda todavía expresamente determinada la estructura de dicho impulso.

83 Pues bien, aquí se encierra un enunciado metafísico del mayor alcance y que debe ser señalado desde ahora. En efecto, esta interpretación de lo auténticamente ente debe aclarar también, en cuanto general, la posibilidad de lo ente en su totalidad. ¿Qué viene a decir la tesis fundamental monadológica sobre la presencia conjunta de varios entes en la totalidad del universo?

Si se interpreta la esencia de la substancia como mónada y la mónada como vis primitiva, como impulso, conatus, nisus prae-existens, como algo que impulsa de modo originario y que lleva dentro de sí aquello que unifica por completo, entonces, a la vista de esta interpretación de lo ente tan llena de consecuencias, surgen las siguientes preguntas:

1. ¿En qué medida el impulso, en cuanto tal, es aquello que unifica de modo originario y simple?

2. A la vista del carácter monádico de las substancias, ¿cómo hay que interpretar la unidad y la conexión en el universo?

Si todo ente, toda mónada, impulsa a partir de sí misma, esto quiere decir que lleva consigo lo esencial de su ser, aquello para lo que y cómo impulsa. Todo impulsar conjunto de otras mónadas es esencialmente negativo en su posible relación con cada mónada singular. Ninguna substancia puede darle a otra su impulso, es decir, su parte esencial. Lo único de lo que resulta capaz es de la inhibición o desinhibición, e incluso en esta modalidad negativa funciona siempre sólo de modo indirecto. La relación de una substancia con otra es únicamente la de la limitación, y por tanto la de una relación determinada de modo negativo.

En este sentido, Leibniz dice claramente: Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praexistentis iam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere. Lo decisivo es el praexistens nisus. Leibniz concluye: ut alia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.

N.B. La vis activa también es designada como ἐντελέχεια con una referencia a Aristóteles (*vid.* p. e. *Syst. nouv.*, § 3). En la *Monadología* (§ 18) dicha denominación se fundamenta de la manera siguiente: car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), «pues las mónadas tienen en sí una cierta perfección», llevan consigo, en cierto modo, una completitud, en la medida en que toda mónada, como mostraremos, ya lleva consigo su positivo, de tal modo que éste es ya, al menos como posibilidad, el propio universo. 84

Esta interpretación de la ἐντελέχεια no corresponde al auténtico sentido de tendencia de Aristóteles. Por otra parte, Leibniz le da a este título un nuevo sentido en su *Monadología*.

En el Renacimiento ya se traduce ἐντελέχεια en el sentido de Leibniz con el término perfectihabia; la *Monadología* (§ 48) cita a Hermolao Barbarus como traductor. En el Renacimiento, dicho Hermolao Barbarus traduce y comenta a Aristóteles y el *Comentario de Temistio* (320-390) con la intención de poner de manifiesto el valor del Aristóteles griego frente a la Escolástica medieval. Claro está que su obra estuvo acompañada de enormes dificultades. Por ejemplo se cuenta que, apurado y sin saber qué hacer para traducir el sentido filosófico del término ἐντελέχεια, conjuró al demonio para que le ayudase.

Ya hemos aclarado en general el concepto de la vis activa: 1. Vis activa significa «impulso». 2. Este carácter de impulso tiene que ser implícito a toda substancia en cuanto tal. 3. De este impulso surge siempre un llevar a término.

Pero sólo ahora llegamos por fin a la auténtica problemática metafísica de la substancialidad, esto es, a la pregunta por la unidad de la substancia como ente primero. A lo que no es substancia, Leibniz lo llama fenómeno, es decir, emanación, derivación.

La unidad de la mónada no es el resultado de una agrupación de elementos, no es algo a posteriori, sino aquello que proporciona unidad por adelantado. En cuanto aquello que proporciona unidad, la unidad es activa, es vis activa, impulso como primum constitutivum de la unidad de la substancia. Es aquí 85
donde reside el problema central de la *Monadología*, el problema del *impulso* y la *substancialidad*.

El carácter fundamental de esta actividad ha quedado de manifiesto. Lo que queda oscuro es cómo puede proporcionar unidad el propio impulso. Una nueva pregunta decisiva es la siguiente: ¿cómo se constituye sobre el fundamento de dicha mónada en sí misma unificadora la totalidad del universo en su conexión?

Antes que nada es necesario introducir una observación. Ya se ha llamado la atención varias veces sobre el hecho de que sólo se puede encontrar el sentido metafísico de la *Monadología* si se emprende una reconstrucción de las conexio-

nes y las perspectivas esenciales siguiendo el hilo conductor de lo que para el propio Leibniz era determinante en el proyecto de la *Monadología.*

La *Monadología* quiere explicar el ser de lo ente. Así pues, hay que sacar de algún sitio una idea ejemplar del ser. Y se saca de ese sitio en donde a quien se plantea problemas filosóficos se le manifiesta inmediatamente algo parecido al ser. Nos comportamos en relación con lo ente, nos sumimos y perdemos en él y nos sentimos dominados y afectados por él. Pero no sólo nos comportamos en relación con lo ente, sino que nosotros mismos somos simultáneamente entes. Lo somos, y no de modo indiferente, sino de tal manera que precisamente lo que nos importa es nuestro propio ser. Y por eso, al margen de otros motivos, el hilo conductor es siempre hasta cierto punto el propio ser de quien pregunta, como ocurre también en el proyecto de la *Monadología.* Ahora bien, lo que se anticipa de este modo sigue quedando ontológicamente incuestionado.

La perspectiva orientada siempre al propio Dasein[6], a la constitución del ser y al modo de ser del propio yo le da a Leibniz el modelo para esa unidad que él asigna a todo ente. Es algo que se ve muy claro en muchos pasajes. Y ver con claridad todo lo relativo a dicho hilo conductor es de una importancia decisiva para la comprensión de la *Monadología.*

De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui
86 répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues (*Syst. Nouv.* § 11).

«Por medio de la referencia al "alma" o la "forma" surge la idea de una verdadera unidad que responde a eso que llamamos "yo" dentro de nosotros; pero algo así no se encuentra ni en las máquinas artificiales, ni en la masa de la materia como tal, independientemente de cómo esté organizada (formada). Por tanto, sólo se la puede considerar como un ejército o como un rebaño o como un estanque lleno de peces o incluso como un reloj compuesto de muelles y ruedas.»

Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti τὸ. Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo, non vires illas derivatas quae continue aliae atque aliae reperientiur (Carta a de Volder, cartesiano y filósofo en la Universidad de Leyden, 20 de junio de 1703. Gerh. II, 251; Buchenau II, 325). «Cuando tiene el carácter originario del impulso, pienso la propia substancia como una mónada indivisible y completa, equiparable a nuestro yo...»

[6] *N. de los T.:* para nuestros criterios de traducción del término «Dasein», *vid.* nota 9 del ensayo *supra* «Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers», p. 42.

Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio... (30 de junio de 1704; Gerh. II, 270; Buch. II, 347).

«Pero también hay que considerar que dicho principio de la acción (impulso) nos resulta comprensible en grado sumo porque, hasta cierto punto, constituye un análogo de aquello que es intrínseco a nosotros mismos, es decir, de la representación y la aspiración.»

Aquí se ven con especial claridad dos cosas: en primer lugar, que la analogía con el «yo» es esencial, y, en segundo lugar, que precisamente gracias a este origen consigue su mayor grado de comprensibilidad.

Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima
in multis casibus admittimus omnes, nempe mutationes internas spontaneas, 87
atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio (1701; Gerh. II, 276; Buch. II, 350).

«Yo, por el contrario, presupongo siempre y en todo lugar aquello que todos tenemos que reconocer muy a menudo en nuestra alma, concretamente transformaciones internas espontáneas, y, con este presupuesto de mi mente, agoto la suma completa de las cosas.»

Esta idea del ser, que surge a partir de la experiencia de uno mismo, a partir de la transformación espontánea y perceptible del yo, a partir del impulso, es el único presupuesto, es decir, el auténtico contenido del proyecto metafísico.

«Por eso, si pensamos en las formas substanciales (vis primitiva) como algo análogo al alma, hay que poner en duda si se las ha rechazado justamente.» (Leibniz a Bernoulli, el 29 de julio de 1698; Gerh. *Mathem. Schriften* III, 521; Buch. II, 366). Por lo tanto, las formas susbtanciales no son simplemente almas o incluso cosas nuevas y pequeños cuerpos, sino algo que corresponde al alma. Ésta es solamente la ocasión que da pie al proyecto de la estructura fundamental de la mónada.

... et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes (*Monadología,* § 30).

«... en la misma medida en que de este modo pensamos en nosotros mismos, nos aferramos al mismo tiempo a la idea del ser, a la substancia, a lo simple o lo compuesto, a lo inmaterial e incluso a Dios mismo, desde el momento en que nos representamos que eso que se encuentra presente dentro de nosotros de modo limitado se encuentra contenido en él sin límites» (via eminentiae).

Entonces ¿de dónde saca Leibniz el hilo conductor para la determinación del ser de lo ente? El ser se interpreta siguiendo con la analogía con el alma, la vida y el espíritu. El hilo conductor es el ego.

Que los conceptos y la verdad tampoco proceden de los sentidos, sino que surgen en el yo y en el entendimiento, es algo que se deduce de la carta a la
88 reina Sofía Carlota de Prusia, Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière. «De aquello que está más allá de los sentidos y de la materia» (1702; Gerh. VI, 499 ss.; Buch. II, 410 ss.).

Esta carta es de gran importancia para todo el problema relativo a la función de hilo conductor de la autoconsideración y de la autoconciencia en general. En ella Leibniz dice así: Cette pensée de *moy,* qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire *moy,* ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois de qu'on appelle *la substance* en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de *metaphysique,* comme de cause, effect, action, similitude, etc., et même celles de la *Logique* et de la *Morale* (Gerh. VI, 502; Buch. II, 414).

«Este pensamiento de *mí mismo,* que me hace consciente de los objetos de los sentidos y de mi propia acción resultante, añade algo a los objetos de los sentidos. Es algo muy distinto que yo piense en un color o que yo reflexione al mismo tiempo sobre ese pensamiento, del mismo modo que el propio color es diferente del yo que lo piensa. Y como me doy cuenta de que también otros seres podrían tener el derecho de decir *yo,* o que podríamos decirlo por ellos, entiendo ahora lo que se suele designar en general con el término *substancia.* Se trata de la consideración de mí mismo, que me proporciona también otros conceptos metafísicos como la causa, efecto, acción, similitud, etc., esto es, incluso los conceptos fundamentales de la *Lógica* y de la *Moral.*»

L'Estre même et la *Verité* ne s'apprend pas tout à fait par les sens *(ibid.).* «El *ser* mismo y la *verdad* no se pueden entender únicamente por medio de los sentidos.»

Cette concepcion de *l'Estre et de la Verité* se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception
89 des objets exterieurs *(ibid.* 503; Buch. II, 415). «Este concepto del *ser y de la verdad* se encuentra más bien en el "yo" y en el entendimiento que en los sentidos externos y en la percepción de los objetos exteriores.»

En relación con el conocimiento del ser en general, Leibniz dice en *Nouv. Ess.* (Livre I, chap. 1, § 23): Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idee de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous (*vid.* también § 21 y *Monad.* § 30). También aquí, aunque sea de un modo que induce a error, se ponen en el mismo plano ser y subjetividad. Nosotros no tendríamos la idea de ser si no fuéramos nosotros mismos entes y encontrásemos lo ente en nosotros.

Ciertamente, y esto es lo que quiere decir Leibniz, tenemos que ser para tener la idea del ser. Dicho de modo metafísico: en eso consiste precisamente nuestra esencia, en que no podamos ser lo que somos sin la idea de ser. La comprensión del ser es constitutiva para el Dasein (*Discours*, § 27).

Pero de aquí no se deduce que podamos adquirir la idea del ser remitiéndonos a nosotros mismos en cuanto entes.

Nosotros mismos somos la fuente de la idea del ser. Pero esta fuente tiene que ser entendida como la *trascendencia* del *Dasein* extático. Es sólo basándose en la trascendencia como se articulan los distintos modos del ser. Un último y difícil problema es la determinación de la idea de ser en general.

Puesto que, en cuanto Dasein trascendental, al sujeto le pertenece la comprensión del ser, la idea de ser puede obtenerse del sujeto.

¿Qué se deduce de todo esto? En primer lugar, que a pesar de todas sus diferencias con Descartes, Leibniz también entiende la autocerteza del yo como la certeza primaria y que, como Descartes, ve en el yo, en el ego cogito, la dimensión de la que se pueden extraer todos los conceptos metafísicos fundamentales. Se intenta resolver el problema del ser en cuanto problema fundamental de la metafísica volviendo al sujeto. Pero de todos modos, tanto en Leibniz como en sus predecesores y seguidores, este recurso al yo sigue resul- *90*
tando ambiguo, porque no se capta el yo ni en su estructura esencial ni en su modo de ser específico.

Pero la función de hilo conductor del ego es equívoca en varios sentidos. En relación con el problema del ser, el sujeto es, por un lado, el ente ejemplar. En cuanto ente, el sujeto da con su ser la idea del ser en general. Pero, por otro lado, el sujeto *es* en la medida en que comprende el ser; en cuanto ente de naturaleza determinada, tiene *en* su ser la comprensión del ser, en donde ser no sólo significa Dasein existente.

A pesar de que se ponen de relieve auténticos fenómenos ónticos, el propio concepto de sujeto queda ontológicamente inaclarado.

Por eso, precisamente en Leibniz surge la impresión de que la interpretación monadológica de lo ente es sencillamente un antropomorfismo, una animación del universo en analogía con el yo. Pero ésta sería una concepción externa y arbitraria. El propio Leibniz trata de fundamentar esta consideración de tipo analógico de manera metafísica: ... cum rerum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differre possit. «Puesto que la naturaleza de las cosas es uniforme, nuestra propia esencialidad no puede ser infinitamente diferente de las otras substancias simples de las que se compone todo el universo.» (Carta a de Volder del 30 de junio de 1704. Gerh. II, 270; Buch. II, 347.) Claro que el principio ontológico fundamental aportado por Leibniz para fundamentar tendría que ser a su vez fundamentado.

En lugar de contentarnos con la tosca constatación de un antropomorfismo habría que preguntar: ¿qué estructuras del propio Dasein tienen que ser relevantes para la interpretación del ser de la substancia? ¿Cómo se modifican estas estructuras a fin de que sean apropiadas para comprender monadológicamente todo ente y todos los grados del ser?

91 El problema central, que volvemos a retomar, reza así: ¿cómo tiene que dar unidad el impulso que caracteriza a la substancia como tal? ¿Cómo hay que determinar al propio impulso?

Si el impulso, o lo que se determina como elemento que impulsa, debe proporcionar unidad en la medida en que impulsa, tiene que ser necesariamente él mismo algo simple, no puede tener partes como si fuera un agregado o un conglomerado. El primum constitutivum (Gerh. II, 342) tiene que ser una unidad indivisible.

Quae res in plura (actu iam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuatam (a de Volder; Gerh. II, 267). Lo divisible sólo tiene un contenido prestado.

Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum *(ibid.).*

La Monade dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; *simple,* c'est à dire, sans parties (*Monadología,* § 1). «La mónada de la que se va a hablar aquí no es más que una substancia simple que penetra en lo compuesto. Es simple, es decir, no tiene partes.»

Pero cuando la substancia es, en su simplicidad, unificadora, tiene que haber ya algo múltiple que resulta unificado por ella. De lo contrario, el problema de la unificación sería superfluo y no tendría sentido. Lo que unifica, cuya esencia es la unificación, tiene que tener una relación esencial con lo múltiple. Precisamente en la mónada, en cuanto elemento simple y unificador, tiene que existir la posibilidad de una multiplicidad.

El impulso que, en su simplicidad, unifica, tiene que llevar también consigo en cuanto dicho impulso algo múltiple, tiene que *ser* algo múltiple. Pero, entonces, también lo múltiple tiene que tener el carácter del impulsar, de aquello de donde parte y hacia donde se dirige el impulso [7], de la movilidad en
92 general. Lo múltiple en movimiento es lo que se transforma y cambia. Aquello de donde parte el impulso en el impulso es el impulso mismo. El cambio del impulso, lo que cambia en el propio impulsar, es aquello hacia donde se dirige el impulsar.

[7] *N. de los T.:* se juega en estas líneas con «drängen» [impulsar], «Be-drängt» [de donde parte el impulso] y «Ge-drängt» [a donde se dirige el impulso].

Como primum constitutivum, el impulso tiene que ser unificador en su simplicidad y, al mismo tiempo, origen y modo de ser de lo que se transforma.

«Unificador en su simplicidad» quiere decir que la unidad no puede ser la reunión a posteriori de algo que se ha reagrupado, sino una unificación organizadora originaria. El principio constitutivo de la unificación tiene que ser anterior a lo que está subordinado a una posible unificación. Lo unificador tiene que ser *anterior,* tiene que extenderse por anticipado hacia aquello de donde todo lo múltiple ya ha recibido su unidad. Lo que unifica en su simplicidad tiene que ser en su origen algo que capta por adelantado y en cuanto algo que capta por adelantado tiene que ser ya de antemano algo que capta y abarca todo en su entorno [8], de tal modo que toda multiplicidad se multiplica ya siempre en dicho abarcar todo el entorno. En cuanto tal elemento que capta por adelantado todo el entorno, lo unificador es previamente predominante, es susbtantia prae-eminens (a de Volder; Gerh. II, 252; Schmalenbach II, 35).

Por lo tanto, el impulso, la vis primitiva como primum constitutivum de la unificación originaria, tiene que ser algo que capta de antemano todo su entorno. Leibniz expresa esto de la siguiente manera: *En el fundamento de su esencia la mónada es re-presentadora, algo que pone-ahí-delante por adelantado* [9].

El más íntimo motivo metafísico del carácter representador de la mónada es la función ontológica unificadora del impulso. Al propio Leibniz le quedó oculta esta motivación. Pero, de acuerdo con la propia cosa, el motivo sólo puede ser éste, y no la reflexión de que la mónada es, en cuanto fuerza, algo vivo y que a lo vivo le pertenece el alma, y al alma, a su vez, el representar. Bajo esta forma nos quedaríamos en un mero traspasar exteriormente eso anímico a lo ente en general.

Puesto que el impulso debe ser aquello simple y originario que unifica, tiene que ser un elemento que capta por adelantado todo su entorno, tiene que ser algo que *«pone-delante por adelantado»* o representa. Aquí, poner delante y por adelantado no debe ser entendido como una especial facultad del alma, sino de un modo ontológicamente estructural. Por eso, en su esencia metafísica, la mónada no es alma, sino al contrario: *el alma es una posible modificación de la mónada.* El impulso no es un acontecimiento que ocasionalmente también 93
representa o incluso produce representaciones, sino que es esencialmente representador. La estructura del propio acontecimiento que impulsa es precaptadora, es extática. El poner-delante y por adelantado, el re-presentar, no es un mero fijar, sino una unificación que capta por adelantado y que, en su simplicidad,

[8] *N. de los T.:* a partir de aquí y para todo el texto: «ausgreifend» [que capta por adelantado] y «umgreifend» [que abarca todo su entorno].

[9] *N. de los T.:* «Vor-stellend, re-präsentierend». El prefijo «vor» tiene aquí un sentido de anterioridad no sólo espacial [delante] sino temporal [de antemano, por adelantado] como el recién nombrado «ausgreifend».

se proporciona a sí misma lo múltiple. En los *Principes de la Nature et de la Grace* Leibniz dice así (§ 2): ... les actions internes... ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est à dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple)... Y a des Bosses le escribe así: Perceptio nihil aliud quam multorum in uno expressio (Gerh. II, 311), y: Numquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo (*ibid.* 317).

Como el «representar», también el «apetecer» forma parte de la estructura del impulso (νόησις-ὄρεξις). Junto a la perceptio (repraesentatio), Leibniz nombra también expresamente una segunda facultad, el appetitus. Si Leibniz tiene que subrayar todavía de modo tan expreso el appetitus es sólo porque él mismo no capta de inmediato y de modo suficientemente radical la esencia de la vis activa, a pesar de su clara distinción entre potentia activa y actio. La fuerza sigue siendo aparentemente algo substancial, un núcleo que después se dota del representar y el apetecer, mientras que el impulso es en sí mismo un apetecer que representa y un representar que apetece. Ahora bien, el carácter del appetitus tiene otro significado particular y no equivale al impulso. Appetitus significa un momento propio, esencial y constitutivo del impulso como la perceptio.

El impulso originariamente unificador tiene que anticiparse ya a toda posible multiplicidad, tiene que estar a su altura, al menos potencialmente, tiene que haber pasado ya más allá de ella y haberla dejado atrás. Hasta cierto punto, el impulso tiene que llevar dentro de sí la multiplicidad y hacer que nazca en su propio impulsar. De lo que se trata es de ver el origen esencial de la multiplicidad en el impulso como tal.

Volvamos a recordarlo: el impulso que pasa anticipadamente más allá [10] es la unidad originariamente unificadora, es decir, la mónada es substantia. Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter, sed res totales quae
94 partiales continent eminenter (a de Volder el 21 de enero de 1704. Gerh. II, 263).

El impulso es la naturaleza, es decir, la esencia de la substancia. En cuanto impulso es hasta cierto punto activo, pero esta parte activa es siempre originariamente re-presentadora (*Principes de la Nature...*, § 2; Schmalenbach II, 122). En la anterior carta a de Volder, Leibniz prosigue así: Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis, *ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo.* Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura. Aquí se dice claramente que, en cuanto impulso, la actividad de la mónada es en sí misma impulso para el cambio.

[10] *N. de los T.:* «der vorweg überholende Drang», término que se repetirá con frecuencia en el texto.

El impulso impulsa de suyo hacia otra cosa, es un impulso que pasa más allá de sí mismo. Esto quiere decir que lo múltiple surge en un elemento que impulsa en la misma medida en que es precisamente un elemento impulsante. La substancia es successioni obnoxia, abandonada en manos de la sucesión. El impulso se abandona como impulso a la sucesión, porque no es algo distinto de sí mismo, sino algo que le pertenece. Eso que el impulso trata de liberar a su vez está supeditado a la sucesión temporal. Lo múltiple no le resulta ajeno, porque es él mismo.

En el impulso mismo reside la tendencia a pasar de... a... Esta tendencia a un tránsito es lo que Leibniz llama appetitus. Appetitus y perceptio son, en un sentido característico, determinaciones de la mónada igual de originarias. La propia tendencia es re-presentadora. Esto quiere decir que es unificadora a partir de una unidad que pasa anticipadamente más allá, y que unifica esos tránsitos de un representar a otro que se encuentran liberados en el impulso y que se impulsan entre sí. Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum (a de Volder; Gerh. II, 270).

Revera igitur (principium mutationis) est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam alteri, consistitque in pro- 95
gressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura (*ibid.* 271).

El progressus perceptionum es lo originario de la mónada, la tendencia al tránsito de representaciones, el impulso.

Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur (*ibid.* 271).

Para la génesis de la teoría del impulso y la tendencia al tránsito tenemos la instructiva carta a de Volder del 19 de enero de 1706 (primer borrador): Mihi tamem sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priore aliqua perceptione sequi interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate (Gerh. II, 282 notas; Schmalenbach II, 54 ss. notas).

¿En qué medida el impulso es unificador en cuanto impulso? Para responder a esta pregunta es necesario echar una mirada a la estructura esencial del impulso.

1. El impulso es originariamente unificador, pero no por la intercesión de lo que unifica y de su reagrupación, sino porque, en cuanto perceptio, es un elemento unificador que capta por adelantado todo su entorno.

2. Este percipere es algo que capta todo su entorno, está dirigido a una multiplicidad que ya está a su vez dispuesta en el propio impulso y de hecho surge de él. El impulso, pasando más allá de sí mismo, es empuje[11]. Y esto es algo que forma parte de la estructura monádica, que sigue siendo siempre ella misma representadora.

3. El impulso, en cuanto progressus perceptionum, es impulsante, pasa más allá de sí mismo, es *appetitus.* La tendencia a pasar a otro lugar es una tendentia interna ad mutationem.

La mónada es unificadora por adelantado de modo simple y originario, de tal modo que precisamente dicha unificación singulariza. La íntima posibilidad
96 de la individuación, su esencia, reside en la mónada en cuanto tal. Su esencia es el impulso.

Vamos a tratar de concentrar en una sola frase todo lo dicho sobre la substancialidad de la substancia: la substancia es lo que constituye la unidad de un ente. Lo que unifica es el impulso, entendido de acuerdo con las determinaciones que hemos indicado: ese re-presentar o poner delante y por adelantado que, en cuanto tendencia a pasar más allá, configura en sí mismo lo múltiple.

En cuanto dicho elemento unificador, el impulso es la naturaleza de un ente. Toda mónada tiene su respectiva «propre constitution originale». Dicha constitución le viene dada en el mismo momento de la creación.

¿Qué es lo que, en el fondo, determina a cada mónada para que sea la mónada concreta que es en cada respectivo caso? ¿Cómo se constituye la propia individuación? Recurrir a la creación sólo sirve para explicar dogmáticamente el origen de lo individuado, pero no esclarece la individuación misma. ¿En qué consiste ésta? La respuesta a esta pregunta tiene que aclarar aún más la esencia de la mónada.

Parece evidente que la individuación tiene que ocurrir en aquello que constituye fundamentalmente la esencia de la mónada, es decir, en el impulso. ¿Qué carácter esencial de la estructura del impulso hace posible la correspondiente singularización, fundamentando de este modo la respectiva singularidad de la mónada? ¿En qué medida eso originariamente unificador es precisamente, en cuanto elemento que unifica, un modo de singularizarse?

Si anteriormente hemos dejado al margen la vinculación con la creación es sólo porque se trata de una explicación dogmática. No obstante, el sentido metafísico que se expresa en la caracterización de la mónada como un elemento creado es la *finitud.* Formalmente finitud significa limitación. ¿En qué medida es limitable el impulso?

Si, como limitación, la finitud forma parte de la esencia del impulso, tiene que determinarse a partir del rasgo metafísico fundamental del impulso. Pero

[11] *N. de los T.:* traducimos «Andrang», de nuevo jugando con «Drang» [impulso].

este rasgo fundamental es una unificación de tipo re-presentador, una unificación que pasa anticipadamente más allá. En este unificar representador reside una posesión anticipada de unidad hacia la que mira el impulso en cuanto 97
impulso que representa y tiende a pasar más allá. En el impulso en cuanto appetitus representador reside algo parecido a un punto hacia el que se dirigen desde el principio la atención y la mirada; se trata de la propia unidad, a partir de la cual unifica el impulso. Este punto de mira, point de vue, punto de vista, es constitutivo del impulso.

Pero dicho punto de vista, aquello que es representado en él por adelantado, es también lo que regula anticipadamente todo impulsar mismo. Este impulsar no es impelido exteriormente, sino que, en cuanto movilidad representadora, eso que mueve libremente es siempre lo que es re-presentado o puesto delante por adelantado. Perceptio y appetitus, en su impulsar, están determinados primariamente a partir del punto de vista.

Ahora bien, aquí se esconde algo que no se ha captado explícitamente hasta ahora: algo que, como el impulso, se capta a sí mismo por adelantado —y además de tal modo que precisamente se mantiene y es en esa captación previa—, tiene en sí mismo la posibilidad de captarse y comprenderse a sí mismo. En un impulsar hacia... lo que impulsa atraviesa siempre una dimensión, es decir, se atraviesa a sí mismo, y de este modo está abierto a sí mismo de acuerdo con su posibilidad esencial.

Debido a esta apertura dimensional propia, un elemento que impulsa también puede comprenderse propiamente a sí mismo, es decir, además de percibir y por encima de ello, puede estar al mismo tiempo co-presente, puede participar además él mismo (ad) de su propia percepción: puede *apercibir*. En sus *Principes de la Nature...*, § 4 (Gerh. VI, 600), Leibniz escribe lo siguiente: Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et *l'Apperception* qui est la *Conscience,* ou la connaissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame (*vid. Monadologie,* §§ 21 y ss.).

En este punto de vista —y siempre en una determinada perspectiva de lo ente y de lo posible— prácticamente se capta con los ojos todo el universo, pero de tal modo que hasta cierto punto se quiebra en él, de acuerdo con el grado del impulsar de una mónada, es decir, de acuerdo con su posibilidad de unificarse a sí misma en su multiplicidad. De aquí se deduce claramente que en la mónada, en cuanto impulso que representa, reside un cierto co-representar 98
de ella misma.

Este desvelarse a sí misma puede tener varios grados que van desde la completa trasparencia hasta la ceguera y ensordecimiento más completos. A ninguna mónada le faltan la perceptio y el appetitus, y por ende un cierto grado de

autoapertura (que, desde luego, no es ningún co-re-presentarse-a-sí-misma) aunque sea del grado más ínfimo. Por consiguiente, el correspondiente punto de vista y la consiguiente posibilidad de unificación, la unidad, es siempre lo que singulariza a cada mónada.

Precisamente en la misma medida en que unifica —y ésa es su esencia— la mónada se singulariza. Pero en esa singularización, en el impulso que parte de su propia perspectiva y de acuerdo con su posibilidad, la mónada sólo unifica ese universo que está representado en ella de modo anticipado. Y, así, cada mónada es en sí misma un *mundus concentratus.* En el impulsar, todo impulso concentra siempre en sí y a su manera a un mundo.

Como toda mónada es a su manera el mundo, en la medida en que ella lo presenta, todo impulso está en *consensus* con el universo. Debido a este consenso de todo impulso representador con el universo, también las mónadas se encuentran en conexión entre ellas. En la idea de la mónada como impulso que representa y que tiende a pasar más allá, al tránsito, está implícito que a la mónada le pertenezca siempre el mundo en un quiebro perspectivista y que, por ende, todas las mónadas, en cuanto unidades de impulso, estén orientadas anticipadamente hacia la armonía predispuesta del todo de lo ente: harmonia praestabilita.

Ahora bien, en cuanto constitución fundamental del mundo real, de la actualia, la harmonia praestabilita es aquello que surge de forma opuesta a la mónada central —Dios— en cuanto elemento impulsado. El impulso de Dios es su voluntad, pero el correlato de la voluntad divina es el optimum, distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima; Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem (a Bernoulli con fecha de 21 de febrero de 1699; Schmalenbach II, 11).

99 En toda mónada reside potencialmente la totalidad del universo. Por lo tanto, la singularización que tiene efecto en el impulso es siempre esencialmente una singularización de un ente que pertenece monádicamente al mundo. Las mónadas no son piezas aisladas que sólo dan lugar al universo mediante su suma. Cada mónada, en cuanto impulso con un carácter definido, es siempre ella misma y a su modo el universo. El impulso es un impulso re-presentador, que representa siempre el mundo desde un punto de vista. Toda mónada es un pequeño mundo, un microcosmos. Este último término sigue sin captar lo esencial en la medida en que toda mónada es el universo porque, al impulsar, representa siempre en su unidad la *totalidad del mundo,* aunque no consiga captarla de forma total. Toda mónada es siempre, según su grado de vigilancia, una historia del mundo que presenta al mundo. Por eso, hasta cierto punto el universo se encuentra multiplicado tantas veces como mónadas haya, análogamente a como la misma ciudad es presentada de distinta manera de acuerdo

con las situaciones siempre distintas de los distintos observadores singulares (*Discours,* § 9).

A partir de todo lo dicho, se puede entender la imagen que Leibniz gusta de emplear a menudo para caracterizar la esencia global de la mónada. La mónada es *un espejo viviente del universo.*

Uno de los pasajes más importantes se encuentra en la carta a de Volder del 20 de junio de 1703 (Gerh. II. 251/2): Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati. «Es necesario que las entelequias (las mónadas) se distingan entre sí, es decir, que no sean del todo semejantes las unas a las otras. Es más, deben de ser (en cuanto tales) los principios mismos de la diversidad, porque cada una expresa de distinta manera el universo de acuerdo con su propio modo de ver (de re-presentar o poner delante y por adelantado). Ésta es precisamente su misión más propia: ser otros tantos espejos vivos de lo ente o, lo que es lo mismo, ser otros tantos mundos concentrados.»

En esta frase se expresan varias cosas: *100*

1. La diferenciación de las mónadas es una diferenciación necesaria, que forma parte de su esencia. Unificando, cada una desde su punto de vista, se singularizan a sí mismas.

2. Por eso, las mónadas son de suyo el origen de su respectiva diversidad fundada sobre su modo de ver, perceptio-appetitus.

3. Este ex-poner el universo, siempre unificador y en una singularización, es precisamente lo que le atañe siempre a la mónada como tal en su ser (impulso).

4. La mónada es el universo siempre en una concentración. El centro de la concentración es el respectivo impulso que se determina siempre desde un punto de vista: concentrationes universi (Gerh. II, 278).

5. La mónada es speculum vitale (vid. *Principes de la Nature,* § 3, *Monadología,* §§ 63 y 77, y la carta a Rémond, Gerh. III, 623). Espejo, speculum, es un hacer-ver: Miroir actif indivisible (Gerh. IV, 557; Schmal. I, 146), un reflejar impelente, indivisible y simple. Es sólo en el modo del ser monádico como llega a darse este hacer-ver y como se consuma el respectivo desvelamiento del mundo. El reflejar no es un reproducir estático y rígido, sino que a su vez, en cuanto tal, es él mismo un impulsar hacia nuevas posibilidades de sí mismo que ya están prefiguradas. En su posesión anticipada de un universo en un punto de vista, que es el único lugar desde donde es posible divisar lo múltiple, el reflejar es *simple.*

A partir de aquí se puede delimitar de modo mucho más preciso, y desde una perspectiva nunca contemplada, la esencia de la substancia finita. En una

carta a de Volder del 20 de junio de 1703, Leibniz dice así (Gerh. II, 249): omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est. ¿Qué se quiere decir con esto?

En la medida en que la mónada es siempre la totalidad en *un* punto de vista, precisamente debido a esta relación de dependencia con el universo, es finita: se comporta en relación con una resistencia, respecto a eso que ella no es, pero que también podría ser. Es verdad que el impulso es activo, pero en todo
101 impulso finito que se consuma siempre en una perspectiva reside siempre y necesariamente una resistencia que se opone al impulso en cuanto tal. Porque, efectivamente, en la medida en que impulsa siempre desde un punto de vista hacia todo el universo, el impulso es sólo de ese modo y no mucho más. Está modificado por el punto de vista. Todavía nos resta señalar que, en cuanto impulsar, el impulso está referido a una resistencia precisamente porque aunque potencialmente puede ser todo el universo, de hecho no lo es. De la finitud del impulso forma parte esta pasividad, en este sentido de lo que el impulso no llega a impulsar.

Este elemento negativo, que en puridad es un momento estructural del impulso finito, define el carácter de lo que entiende Leibniz por materia prima. Así le escribe a des Bosses (Gerh. II, 324): Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit...

Debido a esta pasividad esencial y originaria, la mónada tiene la íntima posibilidad del nexus con la materia secunda, con la massa, con la resistencia determinada en el sentido de la masa y el peso materiales (*vid.* la correspondencia con el matemático Joh. Bernoulli y con el jesuita des Bosses, profesor de Filosofía y Teología en el colegio de jesuitas de Hildesheim).

Este momento estructural de la pasividad le aporta a Leibniz el fundamento para hacer comprensible metafísicamente el nexus de la mónada con un cuerpo material (materia secunda, massa) y para mostrar de modo positivo por qué la extensio, tal como enseñaba Descartes, no puede constituir la esencia de la substancia material. Pero aquí no podemos entrar en estas profundidades, ni tampoco seguir desarrollando ulteriormente la estructura de la Monadología ni de los principios metafísicos que con ella se vinculan.

¿QUÉ ES METAFÍSICA?

«¿Qué es metafísica?» La pregunta despierta la expectativa de que se va a hablar 103
sobre la metafísica. Renunciamos a ello y, en su lugar, vamos a tratar una determinada cuestión metafísica. De este modo, según parece, nos introducimos de modo inmediato en la metafísica. Y sólo así le podremos ofrecer la justa posibilidad de presentarse a sí misma.

Nuestro propósito es comenzar con el despliegue de un preguntar metafísico, elaborar después dicha pregunta y terminar con su respuesta.

El despliegue de un preguntar metafísico

Según Hegel —desde el punto de vista del sano sentido común— la filosofía es el «mundo al revés». Por eso, lo particular de nuestra manera de comenzar hace precisa una caracterización previa, que surge de una doble característica del preguntar metafísico.

Por un lado, toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta —en cuanto tal— está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. De aquí deducimos que el preguntar metafísico debe ser planteado en su totalidad y desde la situación esencial del Dasein [1] que pregunta. Preguntamos aquí y ahora, para nosotros. Nuestro Dasein —en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes— está determinado por

[1] *N. de los T.:* para la traducción de este término, *vid.* nota 9 del primer ensayo, p. 42.

la ciencia. ¿Qué ocurre de esencial con nosotros en el fondo del Dasein, desde el momento en que la ciencia se ha convertido en nuestra pasión?

104 Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo.

Y, sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, nosotros nos atenemos al propio ente. Precisamente, visto desde las propias ciencias, no existe ningún terreno que tenga supremacía sobre otro: ni la naturaleza sobre la historia ni al revés. No hay ningún modo de tratamiento de los objetos que sobresalga y sea superior a los otros. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico. Sólo tiene el carácter de la «exactitud», que no es equivalente al rigor. Exigirle exactitud a la historia sería atentar contra la idea de rigor específica de las ciencias del espíritu. En todas las ciencias como tales reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una. En las ciencias —y de acuerdo con la idea de cada una— se cumple una aproximación a lo esencial de todas las cosas.

Esta particular relación mundana con lo ente mismo viene soportada y conducida por una actitud libremente escogida de la existencia humana. Es verdad que también se atienen a lo ente el hacer o dejar de hacer pre-científico y extra-científico del hombre. Pero lo sobresaliente de la ciencia es que, de un modo que le es propio y de manera única y expresa, le deja a la cosa misma la primera y última palabra. En este carácter de atención a la cosa misma propia del preguntar, determinar y fundamentar se consuma una supeditación particularmente delimitada a lo ente mismo para que sea él mismo el que tenga que revelarse. Esta actitud de servicio de la investigación y la teoría se despliega hasta llegar a ser el fundamento que le hace posible adquirir una posición pro-
105 pia de guía, aunque sea limitada, en el conjunto de la existencia humana. Naturalmente, la especial relación de la ciencia con el mundo y la actitud del hombre que guía tal relación sólo se entienden plenamente cuando vemos y captamos qué ocurre en esa relación con el mundo. El hombre —un ente entre otros— «hace ciencia». En este «hacer» lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que él es y cómo es. Esta irrupción que abre es la que a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser él mismo.

Estas tres cosas, relación con el mundo, actitud e irrupción, en su radical unidad, le otorgan a la existencia científica una simplicidad y una nitidez del ser-aquí apasionantes. Si nos apoderamos expresamente del ser-aquí científico, así esclarecido, tendremos que decir:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más[2a].

De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.

Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más.

Pero lo extraño es que precisamente al asegurarse de lo que le resulta más propio, el hombre científico habla, expresamente o no, de otra cosa. Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más.

¿Qué pasa con esa nada? ¿Es fruto de la casualidad que hablemos así de modo tan espontáneo? ¿Es sólo una manera de hablar... y nada más?

Pero entonces ¿por qué nos preocupamos de esta nada? Precisamente, la *106*
ciencia rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo. Ahora bien, al despreciar de este modo la nada, ¿no estamos precisamente admitiéndola? Aunque, ¿se puede hablar también de admitir cuando lo que admitimos es nada? Tal vez estos giros del discurso se muevan ya en un juego de palabras vacío. Frente a eso, la ciencia tiene que volver a afirmar ahora su seriedad y lucidez: que lo único que le importa es lo ente. ¿Qué otra cosa le puede parecer a la ciencia la nada más que un espanto y una fantasmagoría? Si la ciencia está en lo cierto, entonces una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Al final, ésa es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la misma medida en que no queremos saber nada de ella.

La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata[3a] de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza. ¿Qué clase de doble[4b] esencia se desvela aquí?

Al meditar sobre nuestra actual existencia, en cuanto está determinada por la ciencia, nos vemos inmersos en un conflicto en el que se ha desarrollado ya un preguntar. Lo único que exige la pregunta es ser expresada con propiedad: ¿qué pasa con la nada?

[2a] 1.ª ed. (1929): se ha considerado artificial y arbitrario ese añadido después de los puntos suspensivos sin saber que Taine, que puede ser considerado como el defensor y exponente de una época todavía muy dominante, utiliza a sabiendas esta fórmula para caracterizar su postura fundamental y su intención.

[3a] 5.ª ed. (1949): la actitud positiva y exclusiva para con lo ente.

[4b] 3.ª ed. (1931): diferencia ontológica; 5.ª ed. (1949): la nada como 'ser'.

La elaboración de la pregunta

La elaboración de la pregunta por la nada tiene que conducirnos a una situación desde la que sea posible ver la respuesta o la imposibilidad de responder.
107 Se admite la nada. La ciencia, armada de una superior indiferencia, prescinde de ella como de eso que «no se da».

Pero de todos modos nosotros pretendemos preguntar por la nada. ¿Qué es la nada? El primer paso en dirección a esta pregunta ya se revela inusual. En este preguntar ponemos de antemano la nada como algo que «es» así y asá, esto es, como algo ente. Pero precisamente resulta que es absolutamente diferente [5a] de eso. El preguntar por la nada (qué y cómo es) convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto.

Como consecuencia, toda respuesta a esta pregunta es imposible ya de suyo, porque funciona necesariamente bajo la forma de que la nada «es» esto y aquello. Pregunta y respuesta son igual de contradictorias en relación con la nada.

Por eso, ni siquiera hace falta que la ciencia la rechace. La regla fundamental del pensar en general, a la que se recurre corrientemente, esto es, el principio de no contradicción, la «lógica» universal, echa abajo esta pregunta. Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia esencia.

Puesto que se nos prohíbe de modo general convertir a la nada en objeto, ya hemos llegado al final de nuestro preguntar por la nada, siempre que presupongamos que en esta pregunta la «lógica» [6b] es la instancia suprema, el entendimiento es el medio, y el pensar, el camino para captar la nada de modo originario y decidir sobre su posible desvelamiento.

Pero ¿se puede poner en entredicho de este modo el poder dominante de la «lógica»? ¿Acaso es falso que el entendimiento es el señor soberano en esta pregunta por la nada? Pues lo cierto es que únicamente con su ayuda podemos determinar la nada y plantearla aunque sólo sea como un problema que se con-
108 sume a sí mismo. Porque, en efecto, la nada es la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente. Pero de este modo, ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo negativo, esto es, de lo que tiene carácter de no [7] y, con ello, según parece, de lo negado. Ahora bien, según la doctrina dominante y nunca cuestionada de la «lógica», la negación es una acción específica del entendimiento. Entonces, al plantearnos la pregunta por la nada e incluso la pregunta por su cuestionabilidad, ¿cómo podemos pretender despedir al enten-

[5a] 5.ª ed. (1949): la diferencia, lo distinto.

[6b] 1.ª ed. (1929): es decir, la lógica en el sentido habitual, lo que se suele entender por tal.

[7] *N. de los T.:* «das Nichthafte».

dimiento? ¿Pero es tan seguro lo que estamos presuponiendo? ¿Representa el no, la negatividad, y con ella la negación [8], la superior determinación bajo la cual cae la nada como un modo particular de lo negado? ¿Sólo hay la nada porque hay el no, es decir, la negación? ¿O es más bien al contrario? ¿Sólo hay la negación y el no porque hay la nada? Todo esto no está decidido, ni siquiera ha alcanzado todavía la dignidad de pregunta expresa. Pero nosotros afirmamos que la nada es más originaria [9a] que el no y la negación.

Si esta tesis es correcta, entonces la posibilidad de la negación como acción del entendimiento, y con ello el propio entendimiento, dependen de alguna manera de la nada. Entonces, ¿cómo puede este último querer decidir sobre ella? ¿Acaso al final la aparente contradicción de sentidos de pregunta y respuesta en relación con la nada reside únicamente en una ciega obstinación [10b] del entendimiento extraviado?

Pero si no nos dejamos confundir por la imposibilidad formal de la pregunta por la nada y pese a todo le plantamos cara y nos la planteamos, entonces tendremos que satisfacer por lo menos a lo que sigue siendo la exigencia fundamental para que efectivamente se llegue a plantear cualquier pregunta. Si, pase lo que pase, la nada —ella misma— debe ser interrogada, entonces previamente tiene que haber sido dada. Tenemos que encontrarnos con ella.

Pero ¿en dónde buscaremos la nada? ¿Cómo encontraremos la nada? ¿Acaso
para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde *109*
luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente. Pero ahora lo buscado es la nada. ¿Es que después de todo hay un buscar sin ese supuesto, un buscar al que corresponde un puro encontrar?

Sea como sea, nosotros ya conocemos la nada, aunque sólo sea como eso sobre lo que charlamos de manera cotidiana. A esta nada común y corriente, que desprende escaso brillo como todo lo que se da por supuesto y se pasea sin sentir por nuestras conversaciones, podemos incluso someterla con toda rapidez a una «definición»:

La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente. ¿Acaso esta característica de la nada no apunta ya en esa dirección desde la que precisamente es ella la única que puede salir a nuestro encuentro?

Tiene que darse previamente la totalidad de lo ente a fin de que, simplemente como tal, dicha totalidad pueda caer bajo la negación, en la que después la nada misma debería mostrarse.

[8] *N. de los T.:* respectivamente, «das Nicht», «die Verneintheit», «die Verneinung».
[9a] 5.ª ed. (1949): orden de origen.
[10b] 5.ª ed. (1949): la ciega obstinación: la certitudo del ego cogito, la subjetividad.

Pero incluso pasando por alto el hecho de la cuestionable relación entre la negación y la nada, ¿cómo podemos nosotros —seres finitos— hacer que se vuelva accesible en sí, y sobre todo para nosotros, el conjunto de lo ente en su totalidad? Como mucho, podemos pensar el conjunto de lo ente en la «idea» y negar en el pensamiento lo que hemos imaginado de ese modo y «pensarlo» como negado. Si seguimos esta vía sin duda alguna ganaremos el concepto formal de esa nada imaginada, pero nunca conseguiremos la propia nada. Pero la nada es nada y entre la nada imaginada y la «auténtica» nada no puede reinar ninguna diferencia, si es que la nada representa la total ausencia de diferencias. Sin embargo, la «auténtica» nada misma, ¿no es nuevamente aquel concepto escondido, pero en cualquier caso contradictorio, de una nada que es? Pero ésta será la última vez que las objeciones del entendimiento detengan la marcha de nuestra búsqueda, pues su justa pertinencia sólo puede demostrarse mediante una experiencia fundamental de la nada.

110 Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein. Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque sólo sea en la sombra, en una unidad del «todo». Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo», por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando «uno está aburrido». El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad.

Otra posibilidad de una revelación de este tipo se esconde en la alegría que nos procura la presencia del Dasein —y no de la mera persona— de un ser querido.

Este estar en un determinado estado de ánimo [11], por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad,

[11] *N. de los T.:* traducimos «Gestimmtsein».

sino que —lejos de ser algo accidental— tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí.

Lo que llamamos «sentimientos» no es ni un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer, ni un mero impulso que lo provoque, ni tampoco un estado que simplemente esté ahí presente y con el que tengamos que arreglárnoslas de algún modo.

Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo *111*
ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando. Ahora aún estaremos menos de acuerdo con la opinión de que la negación de ese ente en su totalidad, que se nos revela en nuestro estado de ánimo, nos sitúa ante la nada. Eso sólo podría ocurrir de manera suficientemente originaria en un estado de ánimo que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento.

¿Ocurre en el Dasein del hombre un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado ante la propia nada?

Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia [12]. Con esta angustia no estamos aludiendo a esa temerosa ansiedad que tan frecuentemente acompaña al miedo, el cual después de todo aparece con extrema facilidad. La angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo. Siempre se tiene miedo de este o aquel ente determinado que nos amenaza desde tal o cual perspectiva determinada. El miedo de... es siempre miedo por algo determinado. Puesto que es propio del miedo la delimitación de su «de qué» y «por qué» [13], el que siente miedo o es miedoso es prisionero de aquello mismo en lo que él se encuentra. En la aspiración a salvarse de eso —de eso determinado— se vuelve inseguro frente a las demás cosas, es decir, en conjunto, «pierde la cabeza».

Por su parte, la angustia no permite que aparezca semejante estado de confusión. Por el contrario, más bien la atraviesa una calma muy particular. Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o ante aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello. Pero la indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad. Es lo que se pone de manifiesto en la siguiente interpretación, de todos conocida.

[12] *N. de los T.:* «Angst». Una angustia esencial cuyo miedo es indeterminado, esto es, no conoce su objeto (y por lo tanto no la angustia en el sentido trivial del término).

[13] *N. de los T.:* traducimos respectivamente «Wovor» [**de** qué] y «Wovon» [**por** qué], si bien en el siguiente párrafo, al cambiar de término y empezar a hablar de la angustia [«Angst»], por motivos de coherencia gramatical nos veremos obligados a cambiar de preposición y decir «angustia ante» y «angustia por» respectivamente.

Decimos que en la angustia «se siente uno extraño [14]». ¿Qué significan el «se» y el «uno»? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indi-
112 ferencia [15a]. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún».

La angustia revela la nada.

«Estamos supensos» en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos —estos existentes seres humanos [16a]— nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no «me» siento o no «te» sientes extraño, sino que «uno» se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí [17b].

La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es». Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada. Que la angustia desvela la nada es algo que confirma el hombre mismo en cuanto desaparece la angustia. En la claridad de la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era «propiamente» nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí [18c].

Con el estado de ánimo fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada.

¿Qué pasa con la nada?

La respuesta a la pregunta

113 Habremos ganado ya la única respuesta que en principio era esencial para nuestra pretensión si tomamos la precaución de que la pregunta por la nada siga

[14] *N. de los T.:* «unheimlich»: este adjetivo se aplica a temores inexplicables, a un sentimiento de rareza y desasosiego. Elegimos 'extraño' tratando de recoger el sentido de la raíz «heim», que implica un estar fuera de casa, extraño a uno mismo.
[15a] 5.ª ed. (1949): lo ente ya no habla.
[16a] 5.ª ed. (1949): pero no el hombre en cuanto hombre 'del' ser-aquí.
[17b] 5.ªed. (1949): el ser-aquí 'en' el hombre.
[18c] 5.ª ed. (1949): es decir: se desveló; desencubrimiento y estado de ánimo.

estando efectivamente planteada. Para ello es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre [19a] en su ser-aquí, que toda angustia hace acontecer en nosotros, a fin de que podamos apresar firmemente la nada que allí se manifiesta [20b] en su manera de evidenciarse. Unido a esto, también nace la exigencia de mantener expresamente alejadas a las caracterizaciones de la nada que no están en correspondencia con ella.

La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente «junto» a lo ente en su totalidad, que se halla en la extrañeza [21c]. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad. ¿Qué significa este «a una» [22d]?

En la angustia, lo ente en su totalidad se vuelve caduco. ¿En qué sentido ocurre esto? Al fin y al cabo, no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada. ¿Y cómo iba a ser así, si precisamente la angustia se encuentra en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad? Más bien lo que ocurre es que la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad.

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaría- *114*
mos siempre demasiado tarde. La nada ya nos sale antes al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro «a una» con ese ente que se escapa en su totalidad.

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir [23a] que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento [24]. Éste no es ni una aniquilación de lo ente

[19a] 5.ª ed. (1949): ¡como sujeto! Pero ser-aquí experimentado ya aquí como pensante, único motivo por el cual ha sido posible plantear la pregunta «¿Qué es metafísica?».

[20b] 5.ª ed. (1949): desencubrimiento.

[21c] 5.ª ed. (1949): extrañamiento y desocultamiento.

[22d] 5.ª ed. (1949): la diferencia.

[23a] 5.ª ed. (1949): rechazar [ab-weisen]: lo ente para sí; remitir [ver-weisen]: al *ser* de lo ente.

[24] *N. de los T.:* «Die Nichtung» y «nichten», palabras en las que resuena «Nichts», 'la nada', son traducidas interpretivamente como 'desistimiento' y 'desistir'. *Vid.* nota 54 al ensayo «Carta sobre el Humanismo», p. 293.

ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste[25b].

Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este «y no nada» añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible[26c] el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante[27d] lo ente como tal.

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el
115 fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein siempre procede ya de la nada manifiesta.

Ser-aquí significa[28a]: estar inmerso en la nada.

Estando inmerso[29b] en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose[30c] a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad[31d] alguna.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para[32e] el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser[33f]. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.

Pero ha llegado finalmente el momento de dejar que tome voz una objeción que hemos ido postergando demasiado tiempo. Si el Dasein sólo puede com-

[25b] 5.ª ed. (1949): se presenta como desistimiento, concede o garantiza la nada.
[26c] 5.ª ed. (1949): es decir, ser.
[27d] 5.ª ed. (1949): propiamente ante el ser de lo ente, ante la diferencia.
[28a] 1.ª ed. (1929): 1.) entre otros, pero no sólo, 2.) de lo que no se debe deducir que todo es nada, sino lo contrario: adopción y asunción de lo ente, ser y finitud.
[29b] 5.ª ed. (1949): ¿quién mantiene originariamente?
[30c] 5.ª ed. (1949): es decir, nada y ser son lo mismo.
[31d] 5.ª ed. (1949): libertad y verdad en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad».
[32e] 5.ª ed. (1949): no 'mediante'.
[33f] 5.ª ed. (1949): «Wesen» [esencia] en su acepción verbal, como venir a la presencia; esencia del ser.

portarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general? ¿Pero no hemos admitido nosotros mismos que esa angustia originaria es rara? Y, sobre todo, no cabe duda de que todos nosotros existimos y *116*
nos comportamos en relación con eso ente que no somos o que somos nosotros mismos sin esa angustia. ¿No será esa angustia una invención arbitraria y esa nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué significa que esa angustia originaria sólo acontece en raros instantes? Sólo esto: que en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad. ¿Pero de qué manera o a través de qué? Pues bien, por el hecho de que nosotros en cierto modo nos perdemos completamente en lo ente. Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada. Pero con tanta mayor seguridad nos precipitamos nosotros mismos a la superficie abierta y pública del Dasein.

Y, sin embargo, este constante rechazo a la nada, dentro de ciertos límites, está de acuerdo con su sentido más propio por ambiguo que sea. En su desistir, la nada nos remite precisamente a lo ente [34a]. La nada desiste permanentemente, sin que nosotros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento.

¿Qué demuestra de modo más eficaz que la negación el carácter manifiesto de la nada en nuestro Dasein, que, aunque es permanente y está muy extendido, también se halla disimulado? Pero la negación está muy lejos de aportar por sí misma el no como medio de diferenciación y oposición respecto a lo dado, para como quien dice entrometerlo en su medio. ¿Cómo puede la negación aportar de suyo el no, si sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo negable? Pero ¿cómo va a entenderse lo negable y que debe ser negado como algo a lo que es inherente la negación, a no ser que todo pensar como tal tenga ya de antemano a la vista el no [35]? El no sólo puede manifestarse si su origen, el desistir que es la nada, y con ello la propia nada, están sustraídos al ocultamiento. El no ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el no [36a] que surge del *117*
desistir que es la nada. Pero la negación no es más que un modo de ese actuar que consiste en desistir, es decir, del actuar que se atiene de antemano a ese desistir que es la nada.

[34a] 5.ª ed. (1949): porque remite *al* ser de lo ente.
[35] *N. de los T.:* obsérvese la progresión de términos que conducen desde la negación a la nada: «Verneinung» [negación], «Nichhaftes» [algo a lo que es inherente la negación], «Nicht» [el no], «Nichts» [la nada].
[36a] 1.ª ed. (1929): aunque aquí, como en el enunciado, la negación es concebida de modo demasiado externo y a posteriori.

Con esto queda demostrada la tesis anterior en sus rasgos fundamentales: la nada es el origen de la negación y no a la inversa. Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la «lógica» [37b] en el seno de la filosofía. La idea de la propia «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.

Por muy frecuentemente y de múltiples modos que se imponga la negación sobre todo pensar, ya sea expresa o no, lo cierto es que ella no es el único testimonio plenamente válido del carácter manifiesto de la nada que pertenece esencialmente al Dasein. Pues, en efecto, la negación no puede ser considerada ni como el único ni como el principal comportamiento que consiste en desistir y en el que el Dasein queda conmovido por ese desistir que es la nada. Más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia.

Estas posibilidades de la conducta que consiste en desistir —fuerzas en las que el Dasein soporta su carácter de arrojado [38] aunque sin dominarlo— no son distintos tipos del mero negar. Pero ello no les impide expresarse en el no y en la negación. Por el contrario, es gracias a ello como por fin se delatan de verdad la vaciedad y la amplitud de la negación. El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein. La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente
118 atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más, en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello para lo que se prodiga, con el fin de preservar la última grandeza del Dasein.

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.

La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordina-

[37b] 1.ª ed. (1929): 'lógica', es decir, la interpretación *tradicional* del pensar.

[38] *N. de los T.:* traducimos «Geworfenheit», término derivado del verbo «werfen» ('arrojar algo' en el sentido, aquí, de 'echar algo al mundo').

rio. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.

Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta. Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismalmente ahonda y socava la finidad [39] en el Dasein, que a nuestra libertad se le niega la finitud [40] más propia y profunda.

El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.

Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica. El nombre «metafísica» proviene del griego μετὰ τὰ φυσικά. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, μετά (trans), «más allá» de lo ente como tal.

La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.

En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento [41] más allá de lo ente como ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta 119
«metafísica». Al principio enunciamos una doble característica de las preguntas de este tipo: por un lado, toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda pregunta metafísica queda incluido el Dasein que pregunta dentro de la pregunta.

¿En qué medida la pregunta por la nada abarca y atraviesa la totalidad de la metafísica?

La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: ex nihilo nihil fit, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se explica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (εἶδος). Ente es la configuración que se configura [42] y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase ex nihilo nihil fit y de este modo le da a la nada un

[39] *N. de los T.:* «Verendlichung».
[40] *N. de los T.:* «Endlichkeit».
[41] *N. de los T.:* «Hinausgehen über».
[42] *N. de los T.:* «das sich bildende Gebilde».

significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: ex nihilo fit-ens creatum. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, al summum ens, a Dios como ens increatum. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él mismo de algún modo con la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo «absoluto» excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada[43].

120 Este tosco repaso histórico muestra la nada como concepto opuesto al auténtico ente, es decir, como su negación. Pero si la nada se convierte de algún modo en problema, entonces esa relación de oposición no sólo experimenta una determinación más precisa, sino que además surge por fin el auténtico planteamiento metafísico que pregunta por el ser de lo ente. La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente.

«Así pues, el puro ser y la pura nada son lo mismo.» Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 74) tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.

Si la pregunta por el ser como tal es de veras la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica. Pero la pregunta por la nada también atraviesa toda la metafísica, desde el momento en que nos obliga a situarnos ante el problema del origen de la negación, es decir, en el fondo, ante la decisión acerca de la legitimidad del dominio de la «lógica»[44a] en la metafísica.

Entonces, la antigua frase ex nihilo nihil fit encierra otro sentido que afecta al problema mismo del ser y que reza así: ex nihilo omne ens qua ens fit. Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo en la nada del Dasein de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito. Pero si de verdad se trata de una pregunta metafísica, entonces ¿en qué medida queda incluido en la pregunta por la nada nuestro Dasein que pregunta? Hemos caracterizado a nuestro Dasein, experimentado aquí y ahora, como algo esencialmente determinado por la ciencia. Pero si nuestro Dasein, así determinado, está incluido en la pre-

[43] *N. de los T.:* traducimos «Nichtigkeit».

[44a] 1.ª ed. (1929): es decir, siempre de la lógica tradicional y de su logos como origen de las categorías.

gunta por la nada, también tiene que haberse vuelto cuestionable a través de esa pregunta. 121

El Dasein que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.

La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica.

El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la «naturaleza del hombre». No es ni una disciplina
de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es 122
el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita en este fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica. La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia.

Si la pregunta por la nada que hemos desarrollado aquí ha sido de veras preguntada incluyéndonos a nosotros mismos en ella, entonces no nos habremos mostrado la metafísica desde fuera. Tampoco nos habremos limitado a «introducirnos» en ella. No podemos introducirnos en ella de ningún modo, porque, en la medida en que existimos, ya estamos siempre en ella. φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platón, *Fedro*

279a). Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega [45a] hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

[45a] Wegmarken, 1.ª ed. (1967): se dicen dos cosas; 'esencia' de la metafísica y su propia historia en el destino del ser; ambas cosas serán nombradas más tarde en la 'superación'.

DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO [1a]

Prefacio a la tercera edición (1949)

El tratado «De la esencia del fundamento» fue escrito en el año 1928, junto con 123
la lección «¿Qué es metafísica?». Esta última reflexiona sobre la nada, el primero nombra la diferencia ontológica.

La nada es el no [2] de lo ente y, de este modo, el ser experimentado a partir de lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser. Pero del mismo modo que el ser, en cuanto un no relativo a lo ente, no es una nada en el sentido del nihil negativum, del mismo modo, en cuanto no entre lo ente y el ser, la diferencia no es el producto de una distinción del entendimiento (ens rationis).

Aquel no de la nada y este no de la diferencia que consisten en desistir ciertamente no son uno, pero sí son lo mismo en el sentido de aquello que forma parte conjunta de lo esencial del ser de lo ente [3b]. Y esto mismo es lo digno de ser pensado, que ambos textos, que se han mantenido independientes el uno del otro con todo el propósito, tratan de determinar mejor aún sin llegar a lograrlo.

¿Qué pasaría si los que reflexionan empezasen por fin a entrar con su pensar en ese mismo asunto que está aguardando desde hace dos décadas?

[1a] Wegmarken, 1.ª ed. (1967): *vid.* la autocrítica de este tratado en «El principio del fundamento», 1957, pp. 82 ss.

[2] *N. de los T.:* traducimos «das Nicht». Nótese el paralelismo en alemán con «das Nichts», 'la nada'.

[3b] 3.ª ed. (1949): en este caso, genitivo.

124 *Aristóteles* resume su análisis de los múltiples significados de la palabra ἀρχή [4a] del siguiente modo: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται [5]. Con ello se ponen de manifiesto las variantes de lo que solemos llamar «fundamento»: el fundamento del qué-es [6], del que-algo-es [7] y del ser-verdadero [8]. Además, también se intenta captar en qué coinciden estos «fundamentos» como tales. Su κοινόν es el τὸ πρῶτον ὅθεν, lo primero desde lo que... Junto a esta triple división de los «principios» supremos, se encuentra una división cuádruple del αἴτιον («causa») en ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς y οὗ ἕνεκα [9], que en la posterior historia de la *Metafísica* y de la *Lógica* ha seguido siendo dominante. A pesar de que πάντα τὰ αἴτια se reconocen como ἀρχαί, la interna conexión entre estas divisiones y el principio que las rige permanecen a oscuras. Y hay que poner en duda si el camino para encontrar la esencia del fundamento es verdaderamente una caracterización de lo que es «común» a los distintos «tipos» de fundamento, si bien no cabe dejar de reconocer que con ello se logra un avance en dirección a la clarificación originaria del fundamento en general. *Aristóteles* tampoco se limitó a enumerar las «cuatro causas», sino que se esforzó por entender su conexión y por hallar el fundamento de las cuatro. Esto es lo que deja ver tanto el análisis detallado del libro B de la Física como sobre todo la discusión del asunto de las «cuatro causas», «desde
125 el punto de vista de la historia del problema», llevada a cabo en el libro *Metafísica,* A 3-7, que *Aristóteles* cierra con la observación: ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον [10]. Aquí no podemos entrar en un análisis de toda la historia del problema del fundamento antes y después de Aristóteles. Con todo, en atención al planeado planteamiento del problema, queremos recordar lo siguiente. Con *Leibniz* el problema del fundamento toma la forma de la pre-

[4a] 1.ª ed. (1929): ἀρχή: 1. en general, con el significado predominante de 'lo primero desde lo que', ya está comprendida a partir del ser como venida a la presencia de lo permanente; 2. en la múltiple división (la conexión interna de la división triple y cuádruple de los αἴτια, el fundamento de la ausencia de fundamentación de esta diversa división), pero sólo bien desarrollada a partir del cumplimiento de la interpretación de la entidad de acuerdo con el qué-es, que-algo-es y el ser verdadero; ἀρχή no es un concepto conductor para el ser, sino que él mismo ha nacido de la inicial determinación griega del ser. La pregunta por la esencia del fundamento es, por eso, una pregunta por la *verdad del propio ser.*

[5] *Metafísica* Δ 1, 1013 a 17 ss.

[6] *N. de los T.:* «Was-sein».

[7] *N. de los T.:* «Dass-sein».

[8] *N. de los T.:* «Wahr-sein».

[9] *Met.* Δ 2, 1013 b 16 ss.

[10] *Met.,* A 7, 988 b 16 ss.

gunta por el principium rationis sufficientis. El primero que trata el «principio de razón» de manera monográfica es *Chr. A. Crusius* en su *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743) [11], y el último Schopenhauer en su tesis titulada «Sobre la raíz cuádruple del principio de razón suficiente» (1813) [12]. Pero como el problema del fundamento está vinculado de algún modo a las cuestiones nucleares de la metafísica, también tendrá que estar vivo allí donde no aparece tratado de manera expresa bajo su forma más conocida. Por ejemplo, parece que Kant le presta un interés bastante reducido al «principio del fundamento», a pesar de tratar de él expresamente al principio [13] y hacia el final [14] de su filosofía. Y sin embargo se encuentra en el centro de su *Crítica de la razón pura* [15]. Y no son menos importantes de cara a dicho problema las «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados» de *Schelling* (1809) [16]. El mero hecho de remitir a Kant y a Schelling pone ya en entredicho *126*
que el problema del fundamento sea idéntico al «principio de razón» y si, en general, con este último se plantea tan siquiera el primero. Si esto no es así, entonces lo primero que hay que hacer es replantear el problema del fundamento, lo cual no excluye que una discusión del «principio de razón» pueda proporcionar una buena ocasión para ello y sirva como una primera indicación. Pero el análisis del problema equivale a ganar y caracterizar el *ámbito* dentro del cual se puede tratar *de* la esencia del fundamento sin pretender verla de un solo golpe. Tal ámbito va a ser la *trascendencia.* Esto significa que la trascendencia sólo puede recibir su determinación más originaria y más amplia mediante el tratamiento del problema del fundamento. Todo intento por clarificar la esencia, por cuanto es *filosófico,* es decir, por ser un esfuerzo íntimamente *finito,* tiene que dar necesariamente testimonio del abuso que el conocimiento humano comete con toda esencia tratando de vaciarla de esencia [17]. Así pues, la estructuración de lo que sigue será de este modo: I. El problema del fundamento; II. La trascendencia en cuanto ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento; III. De la esencia del fundamento.

[11] *Vid. Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nuc secundis curis revisa et copiose aucta.* Lipsiae 1750, pp. 152 ss.
[12] 2.ª ed. (1847), 3.ª ed. public. por Jul. Frauenstädt, 1864.
[13] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* 1755.
[14] *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* 1790.
[15] *Vid.* infra, p. 31.
[16] WW, sección I, vol. 7, pp. 333-416.
[17] *N. de los T.:* traducimos «Unwesen treiben», en el lenguaje ordinario 'cometer abusos, hacer de las suyas'. Aquí, sin perder del todo ese sentido, más literalmente: 'privar de esencia o «desenciar»'.

I. El problema del fundamento [18a]

En cuanto «principio supremo», el «principio de razón» parece excluir ya de antemano que exista algo parecido a un *problema* del fundamento. ¿Acaso entonces el «principio de razón» es un enunciado *sobre* el fundamento en cuan-
127 to tal? ¿Tal vez desvela la esencia del fundamento en cuanto principio supremo? La versión más habitual y abreviada del principio dice: nihil est sine ratione, nada es sin una razón o fundamento [19a]. En su reformulación positiva el principio reza: omne ens habet rationem, todo ente tiene un fundamento. El principio habla *sobre lo ente* con la vista puesta en lo que podemos llamar un «fundamento» [20b]. Ahora bien, *en* este principio no se dice qué es lo que constituye la esencia del fundamento, porque *para* este principio dicha esencia es una «representación» manifiesta y presupuesta. Pero el principio «supremo» del fundamento también utiliza de otro modo esa esencia *no aclarada* del fundamento; efectivamente, el carácter específico de principio de tal principio, en cuanto principio «fundamental», el carácter de principio de este principium grande (Leibniz) sólo se puede delimitar de modo originario en relación con la esencia del fundamento.

Así pues, el «principio del fundamento» es cuestionable tanto en lo tocante a su modo de ponerse o planteamiento como en lo tocante a su «contenido» o lo puesto por él, al menos si se pretende [21c] que la esencia del fundamento se convierta en un problema por encima y más allá de una «representación» general e indeterminada.

Aunque el principio de razón no aporte ningún esclarecimiento sobre el fundamento como tal, al menos sí que puede servir como punto de partida para una caracterización del problema del fundamento. Es claro que el principio está supeditado a múltiples interpretaciones y apreciaciones, al margen de

[18a] 1.ª ed. (1929): el planteamiento de la verdad del ser se lleva a cabo aquí todavía sin abandonar para nada el marco de la metafísica tradicional y en una correspondencia simple y reiterativa con la verdad de lo ente y el desocultamiento de lo ente y el desvelamiento de la entidad. Entidad como ἰδέα es ella misma desvelamiento. Aquí se inicia una vía hacia la superación de la «ontología» como tal (*vid.* III), pero la superación no se lleva a cabo ni se construye de modo originario a partir de lo conseguido.

[19a] 1.ª ed. (1929): en donde y cuando hay ente, allí hay fundamento, es decir, en donde hay ser, hay *fundamentación.* ¿De qué esencia es el ser desde el momento en que le pertenece la fundamentación? ¿Y qué quiere decir aquí fundamentación, cómo hay que entender el 'pertenecer', cómo se transforma de acuerdo con los modos de ser? (*vid.* III). ¿En dónde reside la necesidad de la fundamentación? En el abismo [Ab-grund] y en la ausencia de fundamento [Un-grund]. ¿Y dónde está esto? En el ser-aquí [Dasein].

[20b] 1.ª ed. (1929): ahí se encierra la interpretación determinada del ser: 1. ser dicho (ser verdadero), 2. estar compuesto de (el de qué está compuesto, φύσις, 3. (1 y 2) presencia permanente.

[21c] 1.ª ed. (1929): esta «representación» del fundamento no está entendida de modo sólo general e indeterminado, sino que por detrás de la indeterminación también se esconde la determinación de un origen completamente limitado. Λόγος (ratio); ὑποκείμενον como τί ἐστιν, lo más estable; lo presente. *Vid.* el «origen» de las cuatro causas.

los problemas ya citados. Sin embargo, para nuestro actual propósito, lo más oportuno es asumir el principio en la versión y con el papel que le dio expresamente *Leibniz* por vez primera. Pero precisamente aquí es discutible si el prin- 128
cipium rationis tiene para *Leibniz* un valor «lógico» o «metafísico» o los dos a un tiempo. Claro que mientras tengamos que admitir que no sabemos nada a derechas ni del concepto de «lógica» ni del de «metafísica» ni mucho menos de la «relación» entre ambos, las disputas en torno a la interpretación histórica de Leibniz seguirán sin tener un hilo conductor seguro y por ende seguirán siendo filosóficamente infructuosas. En cualquier caso, de ningún modo habrían de perjudicar a lo que dice *Leibniz* del principium rationis y que extractaremos a continuación. Bastará con citar un pasaje especialmente importante del tratado *Primae veritates*[22]:

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa conse- 129
quuntur magni momenti. Statim enim hinc nasacitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione,* seu *nullum effectum esse absque causa.* Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Junto con esta definición de las *«primeras* verdades», que tan bien le caracteriza, *Leibniz* ofrece una determinación de lo que en *primer lugar* y en general es la verdad. Lo hace con el propósito de mostrar el «nacimiento» del principium rationis a partir de la natura veritatis. Y es precisamente en esta labor cuando le

[22] *Vid. Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* ed. L. Couturat, 1903, pp. 518 ss. *Vid.* también *Revue de Métaphysique et de Morale,* t. X (1902), pp. 2 ss. Couturat le atribuye a este tratado una especial importancia, porque según él aporta una prueba irrebatible para su tesis según la cual la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique. Si nosotros tomamos este tratado como base para las siguientes explicaciones y debates, no es en absoluto para corroborar la interpretación de ellas llevada a cabo por Couturat, ni en general para suscribir su concepción de Leibniz o su concepto de lógica. Por el contrario este tratado habla de la manera más clara y dura *contra* un supuesto origen del principium rationis a partir de la lógica y en general *contra* el planteamiento de si en Leibniz es antes la lógica o la metafísica. Es precisamente con *Leibniz* con quien empieza a vacilar la posibilidad de un planteamiento semejante y con *Kant* recibe un fuerte empujón, aunque sin posteriores consecuencias.

parece necesario indicar que el carácter aparentemente obvio de tales conceptos como «verdad» o «identidad» impide que se los aclare de modo suficiente para mostrar el origen del principium rationis y el resto de los axiomas. Sin embargo, en las presentes consideraciones no se pone en cuestión la derivación del principium rationis, sino la explicación del problema del fundamento. ¿En qué medida el pasaje citado nos ofrece un hilo conductor que nos acerque a dicho fin?

El principium rationis existe porque sin él habría entes que necesariamente carecerían de fundamento. Para *Leibniz* esto significa que habría algo verdadero que se resistiría a disolverse en identidades, que habría verdades que a la fuerza atentarían contra la «naturaleza» de la verdad en general. Pero como algo así es imposible y como la verdad sigue existiendo, por eso, y puesto que surge de la esencia de la verdad, el principium rationis también existe. Pero la esencia de la verdad reside en la connexio (συμπλοκή) de sujeto y predicado. Por eso, y apelando expresamente a *Aristóteles*, aunque esto no resulta muy justificado, *Leibniz* concibe desde el principio la verdad como verdad del enunciado (o proposición). El nexo lo determina como «inesse» de P en S, pero el «inesse» a su vez lo determina como «idem esse». Evidentemente, la identidad como esencia de la verdad de la proposición no significa aquí una vacía mismidad de algo consigo mismo, sino la unidad en el sentido de la unión originaria de lo que se
130 pertenece mutuamente. En consecuencia, verdad significa concordancia, una concordancia que sólo es tal en cuanto coincidencia con lo que se muestra en la identidad como algo único y unificador. Las «verdades» —enunciados verdaderos— se refieren por naturaleza a algo *sobre cuyo fundamento* pueden llegar a ser concordancias. En toda verdad el vincular que explica es siempre lo que es sobre el fundamento de... es decir, «fundándose a sí mismo». Por lo tanto, en el seno de *la verdad* habita una referencia esencial a algún *«fundamento»*. Así pues, el problema de la verdad nos sitúa necesariamente en la «proximidad» del problema del fundamento. Por lo tanto, cuanto más originariamente nos hagamos dueños de la esencia de la verdad, tanto más imperioso se volverá el problema del fundamento.

¿Pero se puede alcanzar alguna definición de la esencia de la verdad más originaria que la del carácter de enunciado? Pues nada menos que la aceptación de que, al margen de cómo la comprendamos en cada caso singular, esta determinación de la esencia de la verdad es ciertamente inevitable, pero también derivada [23]. La coincidencia del nexo *con* lo ente y la concordancia y univocidad que de ella resulta no abren *como tales* y en primer lugar el acceso a lo ente.

[23] *Vid.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo* I, 1927 (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII), § 44, pp. 212-230; sobre el enunciado, § 33, pp. 154 ss. Los números de páginas coinciden con los de la edición especial.

Antes bien, tal ente debe ser ya manifiesto como ese posible «sobre lo cual» de cualquier determinación predicativa *antes* de dicha predicación y *para* ella. Para ser posible, la predicación tiene que poder asentarse en un hacer-manifiesto que *no* tiene carácter *predicativo.* La verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad *más originaria* (desocultamiento [24]), esto es, en el carácter manifiesto antepredicativo *de lo ente,* que recibe el nombre de *verdad óntica.* Su posible carácter manifiesto y los correspondientes modos del determinar explicativo e interpretativo se transforman de acuerdo con los distintos tipos y ámbitos de lo ente. Y, así, por ejemplo, y en cuanto tiene el *carácter de algo descubierto* [25], la verdad de lo que está ahí delante (por ejemplo, las cosas materiales) se distingue específicamente de la verdad de lo ente que somos nosotros mismos, del *carác-* 131
ter de apertura del Dasein [26] existente [27]. Pero por muchas que puedan ser las diferencias entre ambos tipos de verdad óntica, en cualquier caso, para todo carácter manifiesto antepredicativo el hacer-manifiesto nunca tiene *primariamente* el carácter de un mero representar (intuir), ni siquiera en la contemplación «estética». Y, por eso, *precisamente* porque la verdad óntica y supuestamente auténtica se determina antes que nada como verdad de la proposición, esto es, como un *«vínculo de representaciones»,* por eso surge fácilmente la caracterización de la verdad antepredicativa como intuición [28a]. Así, lo que es más simple en comparación con *ese vínculo de representaciones* es un mero representar libre de vínculos. Bien es verdad que dicho representar tiene una función propia en la *objetivación* de lo ente que, en este caso, ya es siempre necesariamente manifiesto. Pero el propio manifestar óntico ocurre en un encontrarse [29], regido por estados de ánimo e impulsos, que aparece en medio de lo ente y en modos de conducirse respecto a lo ente [30b], que se rigen a su vez por aspiraciones y deseos y también se fundamentan en dicho encontrarse. Pero, ya se interpreten como antepredicativos o como predicativos, ni siquiera dichos modos de conducirse serían capaces de abrir el acceso hasta lo ente en sí mismo si su modo de manifestar no estuviera ya siempre previamente iluminado y guiado por una comprensión del ser de lo ente (constitución del ser: qué es y cómo es). *Es el desvelamiento* [31] *del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de*

[24] *N. de los T.:* para la traducción de este término, *vid.* nota 23 del ensayo *infra* «De la esencia de la verdad», p. 160.
[25] *N. de los T.:* traducimos el término «Entdeckheit».
[26] *N. de los T.:* para la traducción de este término, *vid.* nota 9 del primer ensayo de esta obra. p. 42.
[27] *Vid. loc. cit.* § 60, pp. 295 ss.
[28a] 1.ª ed. (1929): aquí hay que fijarse en el origen histórico de φύσις: νοεῖν – εἶναι es esencial.
[29] Sobre el «encontrarse situado», *vid. loc. cit.* § 29, pp. 134 ss.
[30b] 1.ª ed. (1929): aquí en referencia a la apertura de lo cerrado como redondeamiento (εὐκυκλέος, Parménides) del ser-aquí; el claro del aquí, no derivable de la psicología; estas capacidades son más bien posibles solamente sobre el fundamento del ser-aquí.
[31] *N. de los T.:* en el sentido de 'quitar el velo' o «develar».

lo ente: su evidencia. En su calidad de verdad del ser, llamamos [32c] a este desvela-
miento *verdad ontológica.* Obviamente los términos «ontología» y «ontológico»
132 tienen más de un significado, hasta el punto de ocultar el auténtico problema
propio de una ontología. Λόγος del ὄν significa: llamar (λέγειν) a lo ente en
cuanto ente, pero al mismo tiempo significa aquello *respecto a lo cual* es llamado
lo ente (λεγόμενον). Pero llamar a algo *en cuanto* algo no significa necesaria-
mente *captar y asir en su esencia* lo que así es llamado. La *comprensión* del ser (el
λόγος en su significado más amplio) [33a] que ilumina y guía de antemano todo
conducirse respecto a lo ente no es ni un captar el ser [34b] como tal ni mucho
menos un concebir lo así captado (el λόγος en su significado más estricto, esto
es, como concepto «ontológico»). Por eso mismo, la comprensión del ser que
todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de pre-ontológica o también
ontológica en sentido amplio. Concebir el ser presupone que se haya configura-
do a sí misma la propia comprensión del ser y que el ser comprendido en ella,
proyectado y en cierta medida desvelado, se haya convertido propiamente en
tema y problema. Entre la comprensión preontológica del ser y la problemática
expresa de dicho concebir el ser nos encontramos con múltiples grados. Un
grado característico es, por ejemplo, el proyecto de la constitución del ser de lo
ente mediante el cual un campo determinado (naturaleza, historia) queda deli-
mitado simultáneamente como ámbito de una posible objetivación por parte
del conocimiento científico. La determinación previa del ser de la naturaleza en
general (qué es y cómo es) se consolida en los «conceptos fundamentales» de la
ciencia correspondiente. En dichos conceptos se delimitan, por ejemplo, el
espacio, lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza o velocidad, y sin embargo la
esencia del tiempo o del movimiento no llegan a considerarse el problema pro-
pio. Ciertamente, aquí se lleva a concepto la comprensión del ser de eso ente
133 que está delante, pero la determinación conceptual de tiempo, espacio, etc.,
esto es, las definiciones, sólo se regulan de acuerdo con su planteamiento y
alcance a través del planteamiento de la pregunta fundamental que se dirige a
lo ente en cada *ciencia* correspondiente. Los conceptos fundamentales de la
ciencia actual no contienen ya los «auténticos» conceptos ontológicos del ser
del correspondiente ente, ni tampoco se pueden obtener estos últimos concep-

[32c] 1.ª ed. (1929): ¡no está claro! La verdad ontológica es el desvelar de la entidad —mediante categorías—, pero la entidad como tal es ya una determinada verdad del ser, el claro de su venida a la presencia. Esta distinción, «verdad óntico-ontológica», sólo es una reduplicación del desocultamiento y en un principio permanece anclada en el planteamiento platónico. Con esto sólo se indica, desde lo dicho hasta ahora, la dirección de la superación, pero no se lleva a cabo ni se fundamenta una superación que parta de su propio fundamento.

[33a] 1.ª ed. (1929): aquí se trata del proceder equivocado de una mera ampliación del pensar ontológico-metafísico a la pregunta por la verdad del ser.

[34b] 1.ª ed. (1929): captar el ser: a) desde el punto de vista metafísico-categorial, o b) de un modo completamente distinto como proyecto de presentación esencial de la verdad del ser.

tos mediante una simple ampliación «adecuada» de los primeros. Antes bien, lo que hay que hacer es conquistar los originarios conceptos ontológicos *antes* de toda definición de los conceptos científicos fundamentales, porque lo cierto es que sólo a partir de dichos conceptos ontológicos será posible evaluar de qué manera limitada y siempre restringida a un determinado punto de vista los conceptos fundamentales de las ciencias son capaces de alcanzar ese ser comprensible en los conceptos ontológicos puros. El «factum» de las ciencias, esto es, la existencia de hecho de una comprensión de facto del ser, tan necesariamente implícita en las ciencias como en cualquier conducta respecto a lo ente, no es ni una instancia fundamentadora del a priori ni la fuente de conocimiento del mismo, sino únicamente una posible indicación de la constitución originaria del ser de, por ejemplo, la historia o la naturaleza, una indicación que por su parte queda supeditada a una crítica permanente, la cual ha tomado ya sus directrices de la problemática sobre la que se funda todo preguntar por el ser de lo ente.

Los posibles grados y transformaciones de la verdad ontológica en sentido amplio delatan al mismo tiempo la riqueza de eso que, en cuanto verdad originaria, está en la base [35] de toda verdad óntica. Ahora bien, el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser *de lo ente,* ya sea éste efectivamente real o no. *134*
Inversamente, en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óntica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente en* su ser y al *ser de* lo ente. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* [36a] (diferencia ontológica) [37b]. La esencia

[35d] Cuando hoy se utilizan «ontología» y «ontológico» como palabras clave y títulos para determinadas orientaciones, hay que decir que dicho uso es completamente externo y desconocedor de toda problemática. Se vive en la opinión errónea de que la ontología, en cuanto pregunta por el ser de lo ente, significa una posición «realista» (ingenua o crítica) en contra de la «idealista». Pero la problemática ontológica tiene tan poco que ver con el «realismo» que precisamente *Kant* en y con su planteamiento *trascendental* pudo consumar el primer paso decisivo desde *Platón* y *Aristóteles* en dirección a una fundamentación *expresa* de la ontología. Desde el momento en que se defiende la «realidad del mundo externo», todavía no se tiene una orientación ontológica. Pero, tomándolo en su significado filosófico popular, «ontológico» significa precisamente, y aquí es donde se evidencia la irremediable confusión, lo que más bien debería ser llamado óntico, es decir, una actitud que le permite a lo *ente* ser lo que es y como es en sí mismo. Pero con esto no se ha planteado todavía el *problema del ser,* y por lo tanto aún menos se ha ganado el fundamento para la posibilidad de una ontología. [Nota d.]

Nota d: 1.ª ed. (1929): además, de lo que se trata previamente no es de hacer una «ontología» ni de fundamentarla, sino de alcanzar la verdad del ser, es decir, de ser alcanzados por ella. En definitiva, la historia del ser mismo y no la exigencia de una erudición filosófica y, por ende, *Ser y tiempo.*

[36a] 1.ª ed. (1929): lo ambiguo de esta distinción: a partir de lo dicho hasta ahora, supone un paso hacia su superación y, sin embargo, también un retorno fatal que bloquea cualquier camino hacia la «unidad» originaria y, por ende, también hacia la verdad de la distinción.

[37b] 1.ª ed. (1929): *vid.* a este respecto la primera comunicación pública en la lección del semestre de verano de 1927: «Los problemas fundamentales de la fenomenología», § 22. El final corresponde al principio, en el que se discute la tesis de Kant sobre el «ser» (es), según la cual éste no es ningún predica-

de la verdad, que se desdobla [38c] necesariamente de tal modo en óntica y ontológica, en general sólo es posible cuando se abre esta diferencia. Ahora bien, si es verdad que lo que caracteriza al Dasein consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su
135 propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del Dasein.

Si caracterizamos toda *conducta* en relación con lo ente como intencional, la *intencionalidad* sólo es posible *sobre el fundamento de la trascendencia*, pero ni es idéntica a ella ni mucho menos, a la inversa, hace posible la trascendencia [39].

Hasta ahora sólo se trataba de mostrar en unos pocos pasos esenciales que la esencia de la verdad tiene que ser buscada de manera más originaria de lo que puede permitirlo la tradicional caracterización de la verdad en el sentido de una propiedad de los enunciados. Pero si la esencia del fundamento tiene una relación interna con la esencia de la verdad, entonces el *problema* del fundamento sólo podrá residir allí donde la esencia de la verdad recibe su posibilidad interna, esto es, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el *problema de la trascendencia.*

Si esta conexión de verdad, fundamento y trascendencia es originariamente unitaria, los correspondientes problemas asociados tendrán que salir a la luz allí donde se aborde de manera más decidida la pregunta por el «fundamento», aunque sólo sea bajo la forma de una discusión expresa del principio de razón.

El propio pasaje de Leibniz citado anteriormente ya delata la afinidad entre el problema del «fundamento» y el problema del ser. Verum esse significa inesse qua idem esse. Pero verum esse, ser *verdad,* también significa para *Leibniz ser* «de verdad», es decir, esse sin más. Así pues, la idea de ser en general es interpretada como inesse qua idem esse. Lo que hace de un ens un ens es la «identidad», la unidad bien entendida, que, en cuanto unidad simple, unifica originariamente y en este unificar aísla e individualiza al mismo tiempo. La unificación que individualiza simple y originariamente (anticipadamente) y que constituye la esencia de lo ente como tal es también la esencia de la «subjetividad» del subjectum (substancialidad de la substancia) tal como se entiende en la monadología. Así, la derivación que hace Leibniz del principium rationis a partir de la

do real, y se discute con el propósito de contemplar por una vez la diferencia ontológica como tal y ello en su procedencia de la ontología, pero experimentando a esta última de modo ontológico fundamental. El conjunto de la lección forma parte de *Ser y tiempo,* primera parte, sección 3, «Tiempo y ser».

[38c] 1.ª ed. (1929): aquí, la esencia de la verdad es concebida en cuanto «bifurcada» de la «diferencia», a la manera de una marca indeleble, en lugar, por contra, de *superar* la «diferencia» a partir de la esencia de la verdad del ser o incluso de pensar la «diferencia» como el propio ser y, en él, *lo que es del ser* [Seyende], y ya no como ser *de lo ente.*

[39] *Vid. loc. cit.* § 69 c, pp. 364 ss., y demás, p. 363 nota.

esencia de la verdad de la proposición nos muestra en su trasfondo una idea muy *136*
determinada del ser en general, cuya luz es la única que permite llevar a cabo aquella «deducción». El primer lugar en donde se muestra claramente la relación entre «fundamento» y «ser» es en la metafísica de *Kant.* Si bien es cierto que en sus escritos críticos se suele echar de menos un tratamiento expreso del «principio de razón», a menos que queramos hacer valer el hilo de demostración de la segunda analogía para reparar esa ausencia casi inexplicable, lo cierto es que *Kant* analiza el principio de razón perfectamente bien y en un lugar destacado de su *Crítica de la razón pura* bajo el título de «principio supremo de todos los juicios sintéticos». Dicho «principio» analiza *lo que en general* —en el ámbito y en el plano del planteamiento ontológico de Kant— forma parte *del ser* de lo ente en cuanto accesible en la experiencia. Nos procura una definición real de la verdad trascendental, es decir, determina su posibilidad interna mediante la unidad de tiempo, imaginación y «yo pienso» [40]. Lo que dice Kant del principio de razón suficiente de Leibniz, esto es, que se trata de «una curiosa manera de remitir a investigaciones que todavía están por plantear en la metafísica» [41], es algo que también vale para su propio principio supremo de todo conocimiento sintético, en la medida en que allí se *esconde* el *problema* de la vinculación esencial entre ser, verdad y fundamento. Así pues, una primera pregunta que se puede derivar de aquí es la de la relación originaria entre la lógica trascendental y la formal o, lo que da igual, la de la legitimidad de una distinción semejante en general.

La breve presentación que se ha hecho aquí de la derivación de Leibniz del principio de razón a partir de la esencia de la verdad pretendía aclarar la relación del problema del fundamento con la pregunta por la posibilidad interna
de la verdad ontológica, en definitiva, con la pregunta *aún* más originaria, y *137*
que en consecuencia abarca más, por la esencia de la trascendencia. Según esto, la *trascendencia* es el *ámbito* dentro del cual se debe poder tocar el problema del fundamento. Ahora vamos a tratar de bosquejar algunos de los rasgos más importantes de dicho ámbito.

II. La trascendencia en cuanto ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento

Una consideración terminológica previa debe regular el uso de la palabra «trascendencia» y, así, preparar la determinación del fenómeno que se mienta con

[40] *Vid.* Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica,* 1929.

[41] *Vid.* Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* 1790; véase la consideración final sobre las tres principales particularidades de la metafísica del señor Leibniz. *Vid.* también *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik,* sección I.

ella. Trascendencia significa traspasamiento[42]. Trascendente (que trasciende) es lo que lleva a cabo ese pasar más allá y se mantiene en él. Este traspasamiento es un acontecimiento propio de un ente. Desde el punto de vista formal, el traspasamiento se puede entender como una «relación» que se extiende «desde» una cosa «hasta» otra cosa. Así pues, al traspasamiento le pertenece eso *hacia lo que* tiene lugar dicho traspasamiento, lo cual, y casi siempre de modo inadecuado, recibe el nombre de «trascendente». Y, finalmente, en el traspasamiento siempre hay *algo* que es traspasado. Todos estos momentos están tomados de un acontecimiento «espacial» al que alude la expresión en primera instancia.

En el sentido terminológico que tratamos de aclarar y demostrar, la trascendencia significa algo que es propio del *Dasein humano,* y no precisamente uno de los muchos posibles modos de conducirse que sólo a veces se consuma, sino *la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse.* Ahora bien, al existir «espacialmente», el Dasein humano tiene entre otras posibilidades también la del «traspasamiento» espacial de un límite o de un vacío en el espacio. Pero la trascendencia es un traspasamiento que hace posible lo que se llama la existencia en general y por ende también el mover-«se» en el espacio.

Si elegimos para ese ente que nosotros mismos somos y que entendemos como «Dasein» el título de «sujeto», entonces la trascendencia designa la esen-
138 cia del sujeto y es la estructura fundamental de la subjetividad. Pero no es que el sujeto exista previamente como «sujeto» y después, si se da el *caso, también* se presenten objetos que tienen que ser trascendidos, sino que *ser* sujeto significa: ser ente en y como trascendencia. El problema de la trascendencia no se puede considerar nunca como si se tratara de decidir si se puede o no se puede asignar la trascendencia al sujeto, antes bien, la comprensión de la trascendencia ya implica en sí misma la decisión de si en general tenemos un concepto de algo que podamos llamar «subjetividad» o si sólo nos limitamos a proponer un sujeto que podríamos tildar de romo.

Está claro que con la caracterización de la trascendencia como estructura fundamental de la «subjetividad» no se ha avanzado mucho en la comprensión de la constitución del Dasein. Al contrario, puesto que ahora se rechaza el planteamiento expreso, o las más de las veces no expreso, del concepto de sujeto, tampoco se puede determinar la trascendencia como «relación sujeto-objeto». Pero entonces el Dasein trascendente (una fórmula ya tautológica) no traspasa ni un «límite» situado delante del sujeto, a fin de obligarlo en un primer momento a permanecer dentro (inmanencia), ni un «vacío» que lo separa del objeto. Y los objetos —el ente objetivado— tampoco son eso *hacia lo cual* tiene lugar el traspasamiento. *Lo que* es traspasado es precisa y únicamente *lo ente mismo,* concretamente cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado

[42] *N. de los T.:* «Überstieg».

para el Dasein, y por tanto *también y precisamente* ese ente en cuanto el cual «él mismo» existe.

En el traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que *él* es y llega a él *en cuanto* él «mismo». La trascendencia constituye la mismidad. Pero, nuevamente, nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que el traspasamiento concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el Dasein «mismo» *no* es. Mejor dicho: sólo en el traspasamiento y mediante él se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un «Mismo»[43]. Pero en la medida en que el Dasein existe como Mismo, y sólo en esa medida, puede conducir«se» *en relación* con lo ente, aunque sólo siempre que éste haya sido previamente traspasado. A pesar de que es en medio de lo *139*
ente y de que está rodeado por él, en cuanto existe, el Dasein ha traspasado ya siempre la naturaleza.

Pero los entes traspasados en cada caso en un Dasein no son algo que se ha reunido simplemente porque sí, sino que lo que se traspasa desde el principio es lo ente en su totalidad, da igual cómo esté determinado y articulado en cada caso. Hasta puede que permanezca desconocida dicha totalidad como tal, aunque por razones que no vamos a discutir ahora siempre se la interpreta desde lo ente y casi siempre desde un ámbito especialmente impactante del mismo, de modo que por lo menos se da a conocer de algún modo.

El traspasamiento acontece en totalidad y nunca unas veces sí y otras veces no, por ejemplo única y principalmente a modo de una captación teórica de objetos. Lo que ocurre es más bien que con el hecho del ser-aquí ya se da también el traspasamiento.

Pero si lo ente *no* es aquello *hacia lo cual* tiene lugar el traspasamiento, ¿cómo tiene que ser determinado, esto es, como tiene que ser buscado en general dicho «lo cual»? A eso *a lo cual* el Dasein, como tal, trasciende lo llamamos el *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo.* El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental.* Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad. Y es sólo por eso por lo que también el esclarecimiento e interpretación de la trascendencia pueden tildarse de discusión «trascendental». Pero el significado del término «trascendental» no puede deducirse de una filosofía a la que se le asigna lo «trascendental» como «punto de vista» y mucho menos en el sentido de una «teoría del conocimiento». Esto no impide reconocer que preci-

[43] *N. de los T.:* «Selbst». Respetando literalmente a Heidegger optamos por no traducirlo por 'sí-mismo', sino únicamente por 'Mismo'. Del mismo modo, y aunque resulte chocante en nuestro idioma, usaremos la mayúscula para destacar la sustantivación del término en alemán.

samente *Kant* entiende lo «trascendental» como problema de la posibilidad interna de la ontología en general, aunque en su caso lo «trascendental» conserva todavía un significado esencialmente «crítico». Para *Kant,* lo trascendental alude a la «posibilidad» de (lo que hace posible) ese conocimiento que *no*
140 «sobrevuela» *ilegítimamente* la experiencia, es decir, que no es «trascendente», sino que es él mismo experiencia. De este modo, lo trascendental ofrece de un modo limitado, pero en cualquier caso también positivo, la delimitación esencial (o definición) del conocimiento no trascendente, es decir, del conocimiento óntico que le resulta posible al hombre como tal. Pero entonces a una concepción más radical y más universal de la esencia de la trascendencia le tiene que acompañar necesariamente una elaboración más originaria de la idea de ontología y, por ende, de la de metafísica.

La expresión distintiva de la trascendencia, «ser-en-el-mundo», nombra un «estado de cosas» que supuestamente es fácil de comprender. Ahora bien, lo que quiere decir esta expresión es algo que depende de si el concepto de *mundo* se entiende en su acepción vulgar prefilosófica o en su acepción trascendental. El análisis del doble significado del discurso de ese ser-en-el-mundo tal vez pueda aclarar este extremo.

Entendida como ese ser-en-el-mundo, la trascendencia es algo que tiene que corresponderle al Dasein humano. Pero esto es, en definitiva, lo más trivial y vacío que se puede decir: el Dasein, el hombre que es, también se presenta en medio de los demás entes y por lo tanto, como tal, puede ser encontrado. Entonces trascendencia significa formar parte de todo lo demás, de lo que ya está ahí delante, o, lo que es igual, formar parte de eso ente que se puede multiplicar hasta lo inconmensurable. En este caso, mundo es el nombre para todo lo que es, la totalidad, en cuanto unidad que no es capaz de determinar el «todo» más que como mera agrupación de todo. Si al hablar del ser-en-el-mundo tomamos como fundamento ese concepto de mundo, está claro que la «trascendencia» es algo que se le tiene que adjudicar a *todo* ente en su calidad de *eso que ya está ahí delante.* Lo que está ahí delante, es decir, lo que aparece en medio de otras cosas, *«es en el mundo».* Si «trascendente» no significa más que «perteneciente al resto de lo ente», es evidente que no se le puede asignar la trascendencia al *Dasein* humano a modo de constitución *específica* de su esencia. Pero entonces la frase que dice que el ser-en-el-mundo forma parte de la esencia del Dasein humano es a todas luces falsa, porque lo cierto es que no es esencialmente necesario que exista de hecho un ente del tipo del Dasein humano. También podría perfectamente *no* ser.

141 Pero si, por contra, dicho ser-en-el-mundo es algo que se le asigna exclusivamente al Dasein con todo el derecho, y concretamente en calidad de constitución de su esencia, dicha expresión no puede tener el significado que acabamos de decir. Pero entonces también el mundo tendrá otro significado que la totalidad de lo ente que ya está precisamente ahí delante.

Atribuirle al Dasein dicho ser-en-el-mundo a modo de constitución fundamental significa afirmar algo sobre su esencia (sobre su más propia e íntima posibilidad como Dasein). Entonces *no* se puede tomar como instancia determinante *si acaso y qué* Dasein existe o no existe ahora de hecho. El discurso sobre dicho ser-en-el-mundo no es ninguna demostración de la aparición de facto del Dasein, ni siquiera es una afirmación de tipo óntico. Alude a un hecho esencial que determina en general al Dasein y que, por eso mismo, tiene el carácter de tesis ontológica. Así pues, podemos concluir que el Dasein no es un ser-en-el-mundo única y exclusivamente por el hecho de que existe de facto, sino inversamente, que sólo puede *ser* en cuanto algo existente, es decir, en cuanto Dasein, *porque* su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo.

La frase que dice que el Dasein fáctico es en un mundo (que se presenta en medio de otros entes) se revela como una tautología vacía. La afirmación de que forma parte de la esencia del Dasein el hecho de que sea en el mundo (que aparezca necesariamente «junto a» otros entes) evidencia su falsedad. La tesis de que a la esencia del Dasein en cuanto tal le pertenece el ser-en-el-mundo contiene todo *el problema* de la trascendencia.

La tesis es originaria y sencilla. Pero esto no implica también que desvelarla sea sencillo, por mucho que el ser-en-el-mundo pueda en principio hacerse entender de modo conceptual concluyente (aunque sea de modo relativo) siempre únicamente en el contexto de *un proyecto único* con distintos grados de trasparencia.

Hasta ahora, y con las ya citadas características del ser-en-el-mundo, la trascendencia del Dasein sólo queda determinada negativamente, como a la defensiva. A la trascendencia le pertenece el mundo como eso hacia lo cual acontece el traspasamiento. El problema positivo, esto es, en calidad de qué tiene que ser entendido el mundo, cómo tiene que determinarse la «relación» del Dasein con el mundo, esto es, cómo debe ser entendido el ser-en-el- *142*
mundo en cuanto constitución originaria y unitaria del Dasein, son cosas que aquí sólo analizaremos en la dirección y con los límites impuestos por el problema conductor del fundamento. A este fin, vamos a intentar una interpretación del *fenómeno del mundo* que debe servir para esclarecer el tema de la trascendencia como tal.

Para orientarnos en lo tocante a este fenómeno trascendental del mundo vamos a anticipar una caracterización, que como es lógico presenta necesariamente sus lagunas, de los principales significados que salen a la luz en la historia del concepto de mundo. Para estos conceptos tan elementales, por lo general el significado común no es el originario y esencial. Dicho significado se esconde una y otra vez y raras veces y muy dificultosamente llega a alcanzar su concepto.

Ya desde los albores decisivos de la filosofía clásica se muestra algo esencial[44]. Κόσμος no significa este o aquel ente mismo que nos oprime y rodea ni tampoco el conjunto de todo lo ente, sino que significa «estado», es decir, *el Cómo* en el que lo ente es *en su totalidad.* Por lo tanto, Κόσμος οὗτος no designa ese ámbito de lo ente en contraposición a otro, sino este mundo de lo ente a diferencia de otro mundo *de ese mismo* ente, lo ἐόν mismo κατά κόσμον[45]. En cuanto dicho «Cómo en su totalidad», el mundo ya está en la base de toda posible desmembración de lo ente; ésta no aniquila el mundo, sino que siempre *precisa* de él. Lo que es ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ[46] no ha formado el mundo a base de una mera reagrupación de elementos, sino que está dominado por el mundo permanentemente y desde el inicio. Heráclito reconoce otro rasgo esencial del κόσμος[47]: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ
143 κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. A los que están vigilantes, a los que se mantienen siempre en vela, les corresponde un mundo único y por tanto común, mientras que los que duermen se vuelven cada uno a su propio mundo. Aquí se pone en relación el mundo con los modos fundamentales en los que el Dasein humano existe de facto. En la vigilia se muestra lo ente en un Cómo[48] permanente, armónico y por lo general accesible a todo el mundo. Cuando se duerme, el mundo de lo ente se vuelve particular y exclusivo para cada correspondiente Dasein.

Estas breves indicaciones ya dejan ver varias cosas: 1. Mundo significa más bien un *Cómo del ser* de lo ente que eso ente mismo. 2. Dicho Cómo determina a lo ente *en su totalidad.* En el fondo, es la posibilidad de todos y cada uno de dichos Cómo en general, en cuanto límite y medida. 3. Este Cómo en su totalidad es hasta cierto punto algo *previo.* 4. Este previo Cómo en su totalidad es a su vez *relativo* al *Dasein* del hombre. Así pues, el mundo es inherente precisamente al Dasein humano, a pesar de abarcar a todo ente, y por lo tanto también al Dasein, en la totalidad.

Pues bien, tan cierto es que se puede resumir esta comprensión del κόσμος (por cierto poco explícita y más bien tentativa), en los significados citados como también resulta igual de indiscutible que dicha palabra muchas veces se limita a nombrar al propio ente experimentado en dicho Cómo.

Pero no es ninguna casualidad que vinculada a la nueva comprensión óntica de la existencia que irrumpió con el cristianismo, la relación entre el κόσμος y

44 *Vid.* K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916, pp. 174 s. y 216, nota.
45 *Vid.* Diels, *Fragmente der Vorsokratiker: Melissos,* frag. 7; Parménides, frag. 2.
46 *Loc. cit. Anaxágoras,* frag. 8.
47 *Loc. cit. Heráclito,* frag. 89.
48 *N. de los T.:* «ein Wie». En estos párrafos hacemos uso de la mayúscula para destacar la anómala sustantivación del término.

el Dasein humano, y por ende el concepto de mundo en general, se volvieran mucho más precisos y definidos. Dicha relación se experimenta de manera tan originaria que κόσμος empieza a usarse directamente como término para designar un determinado modo fundamental de la existencia humana. Κόσμος οὗτος significa en Pablo (*vid.* 1 Cor. y Gal.) no sólo y primariamente el estado de lo «cósmico», sino el estado y la situación *del hombre*, la naturaleza de su posición *respecto al* cosmos, su valoración de los bienes. Κόσμος es el ser-hombre en el Cómo de una manera de pensar que le ha dado la espalda a Dios (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος significa el Dasein humano en una determinada existencia «histórica», distinta de otra ya iniciada (αἰὼν ὁ 144
μέλλων).

El *Evangelio de Juan*[49] utiliza el concepto de κόσμος de modo inusualmente frecuente, sobre todo en comparación con los Sinópticos, y al mismo tiempo le da un sentido absolutamente central. Mundo significa la forma fundamental que adopta el Dasein humano alejado de Dios, es decir, el *carácter del ser-hombre* por antonomasia. Entonces, y de acuerdo con esto, mundo también es un término regional para aludir al lugar donde habitan todos los hombres reunidos, sin distinción entre sabios y necios, justos y pecadores, judíos y paganos. El significado central de este concepto de mundo, absolutamente antropológico, toma expresión en el hecho de que funciona a modo de concepto contrario a la filiación divina de Jesús, la cual, por su parte, es concebida como vida (ζωή), verdad (ἀλήθεια) y luz (φῶς).

Esta impronta especial que adquiere el significado de κόσμος en el Nuevo Testamento se muestra después de modo inconfundible, por ejemplo, en *Agustín* o en *Tomás de Aquino*. Para *Agustín*, mundo significa, por un lado, la totalidad de lo creado, pero, no con menor frecuencia, también el mundi habitatores. Este término vuelve a tener el sentido específicamente existencial de dilectores mundi, impii, carnales. Mundus *non* dicuntur *iusti*, quia licet carne in eo habitent, *corde* cum deo sunt[50]. Seguramente, *Agustín* habrá tomado este concepto de mundo, que después contribuyó a determinar decisivamente toda la historia espiritual de Occidente, tanto de *Pablo* como del *Evangelio de Juan*. Tal vez pueda servirnos de prueba el siguiente pasaje del Tractatus in Joannis Evangelium. Aquí, a propósito del texto de Juan (Prólogo), 1, 10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, Agustín aporta una interpretación de mundo conforme a la cual *las dos veces* que se usa en el pasaje el término mundus, en «mundus per

[49] En relación con los pasajes del Evangelio de Juan, *vid.* el excurso sobre κόσμος en W. Bauer, *Das Johannesevangelium (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament,* 6), en su segunda edición completamente revisada, 1925, p. 18. Para la interpretación teológica, *vid.* la excelente presentación de A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments,* 2.ª parte, 1910, pp. 114 ss.
[50] Augustinus, *Opera (Migne),* tomo IV, 1842.

145 ipsum factus est» y en «mundus eum non cognovit», tiene *dos* significados diferentes. En su primera acepción, mundus significa algo similar a ens creatum. Según la segunda, mundus significa el habitare corde in mundo, en cuanto amare mundum, que viene a ser lo mismo que non cognoscere Deum. Veamos el texto completo:

Quid est, *mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bon est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum [51].

Por lo tanto, mundo significa lo ente en su totalidad y, concretamente, en cuanto el Cómo decisivo de acuerdo con el cual el Dasein humano se sitúa y se mantiene en relación con lo ente. Asimismo, *Tomás de Aquino* utiliza mundus, unas veces de modo equivalente a universum, universitas creaturatum, pero otras veces también con el significado de saeculum (la manera de pensar mundana), quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis) es el concepto opuesto a spiritualis [52].

Sin querer entrar en el concepto de mundo que aparece en *Leibniz,* vamos a mencionar la determinación de mundo de la metafísica escolar. *Baumgarten* [53]
146 la define de este modo: mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Aquí, el mundo se equipara a la totalidad de lo que está ahí delante, concretamente en el sentido del *ens creatum.* Pero esto significa que la concepción del mundo depende de la comprensión de la esencia y de la posibilidad de la demostración de Dios. Esto se ve muy claro en *Ch. A. Crusius,* que define de este modo el concepto de mundo: «un *mundo* significa una conexión real de cosas finitas, tal que no es ella misma a su vez parte de otra cosa, a la que pertenecería por medio de una

[51] *Loc. cit.* Tract. II, cap. 1, n. 11, tomo III, 1393.

[52] *Vid.* por ejemplo, *Summa teológica,* II, 2, cuestión CLXXXVIII, art. 2, ad 3: dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.

[53] *«Metaphysica»* 2.ª ed., 1743, § 354, p. 87.

conexión real»[54]. Así pues, al mundo se le contrapone Dios mismo. Pero el mundo también se distingue de una «criatura *singular*», no en menor medida que de «*múltiples* criaturas *que son simultáneamente*» y que «no se hallan *en ninguna* conexión», y, finalmente, el mundo también es distinto de ese conjunto de criaturas «que *sólo es una parte* de otro compendio con el que se encuentra en una conexión real»[55].

Pues bien, para saber qué determinaciones esenciales forman parte de un mundo semejante, tenemos que deducirlo de dos fuentes distintas. En cada mundo ya tiene que estar ahí delante, en primer lugar, «lo que se sucede de la esencia general de las cosas», y después, todo lo que «con la situación de determinadas criaturas se puede reconocer como necesario a partir de las propiedades esenciales de Dios»[56]. Por eso, dentro del conjunto de la metafísica, la «teoría del mundo» queda situada por detrás de la ontología (la doctrina de la esencia y las diferencias más universales de las cosas en general) y de la «teología teórica natural». Así las cosas, mundo es el título regional que se usa para designar a la más elevada unidad de vínculo de la totalidad de lo ente creado.

Si, por lo tanto, el concepto de mundo funciona como concepto fundamental de la metafísica (de la cosmología racional en cuanto disciplina de la Metaphysica specialis), y la *Crítica de la razón pura* de Kant representa una fun- *147*
damentación de la metafísica en su totalidad[57], entonces el problema del concepto de mundo tendrá que adquirir aquí una forma distinta, en consonancia con la transformación de la idea de metafísica. Pero entonces aún resultará más necesario hacer una indicación en esta dirección, aunque sea desde luego de modo muy somero, porque junto al significado «cosmológico» de «mundo», en la antropología de *Kant* también irrumpe nuevamente el sentido existencial, aunque esta vez, lógicamente, sin la connotación específicamente cristiana.

En la «Disertación de 1770», en donde la caracterización introductoria del concepto de mundus se sigue moviendo todavía parcialmente en la órbita de la tradicional metafísica óntica[58], *Kant* ya toca superficialmente una dificultad del concepto de mundo que, más tarde, en la *Crítica de la razón pura,* se ampliará y se acabará convirtiendo en un problema capital. En dicha «Disertación» *Kant* inicia la discusión del concepto de mundo con una determinación formal de lo que se entiende por «mundo»: en cuanto «terminus», el mundo se refiere esencialmente a la «síntesis». In composito substantiali, quemadmodum

[54] «Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden.» Leipzig 1745, § 350, p. 657.
[55] *Loc. cit.*, § 349, pp. 654 ss.
[56] *Loc. cit.*, § 348, p. 653.
[57] *Vid.* a este respecto *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929.
[58] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* Sectio I. *De notione mundi generatim,* §§ 1, 2.

Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. *Simplici,* ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. *Mundo.* En el § 2, Kant cita los «momentos» que resultan esenciales para una definición del concepto de mundo: 1. *Materia* (in sensu trascendentali) h. e. *partes,* quae hic sumuntur esse *substantiae.* 2. *Forma,* quae consistit in substantiarum *coordinatione,* non subordinatione. 3. *Universitas,* quae est omnitudo compartium *absoluta.* En relación con este tercer momento, *Kant* señala: *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enunciatur, sicuti fit in definitione, tamem penitius perpensa crucem figere philosopho videtur.

Esta «cruz» va a pesar sobre Kant durante los siguientes diez años; porque, en efecto, en la *Crítica de la razón pura* esa «universitas mundi» se convierte en
148 problema desde varios puntos de vista. Tenemos que aclarar: 1. *A qué* se refiere la totalidad representada bajo el término «mundo» o, lo que es lo mismo, a qué puede referirse en exclusiva. 2. *Qué es lo que* se representa, según eso, en el concepto de mundo. 3. Qué *carácter* tiene el representar de dicha totalidad, es decir, cuál es la estructura conceptual del *concepto* de mundo como tal. Las respuestas de Kant a estas preguntas, que él no se plantea de un modo tan expreso, suponen una transformación completa del problema del mundo. Es verdad que Kant sigue manteniendo que la totalidad que se representa en el concepto de mundo se refiere a las cosas *finitas* que ya están ahí delante, pero esta referencia a la finitud, que resulta esencial de cara al contenido del concepto de mundo, adquiere un sentido completamente nuevo. La finitud de las cosas que ya están ahí delante no se determina por medio de una demostración óntica de su creación divina, sino que se interpreta desde la perspectiva de que, y en la medida en que, las cosas son objeto de un posible conocimiento finito, es decir, de un conocimiento que tiene que permitir que le sean *dadas* antes que nada las cosas como eso que ya está ahí delante. *Kant* llama «fenómenos», esto es, «cosas como fenómenos», a eso ente que, para ser accesible, está supeditado a un tipo de comprensión receptiva (una intuición finita). Ahora bien, *a este mismo ente,* entendido ahora como posible «objeto» de una intuición absoluta, es decir, creativa, lo llama «las cosas en sí». La unidad de la conexión de los fenómenos, es decir, la constitución del ser de eso ente accesible en el conocimiento finito, se determina mediante los principios ontológicos, es decir, mediante el sistema de los conocimientos sintéticos a priori. El contenido concreto representado en estos principios «sintéticos» a priori, esto es, su «realidad», en el viejo sentido de carácter de cosa defendido precisamente por Kant, se puede exponer de manera intuitiva y con independencia de la experiencia, a partir de los objetos, esto es, a partir de eso que se intuye necesariamente a priori junto con ellos, en suma, la intuición pura del «tiempo». Su realidad es de tipo objetivo, representable a partir de los objetos. Pero, de todos modos, desde el momento en que depende

necesariamente de que venga ya dada, lo que desde el punto de vista fáctico es puramente casual, *la unidad de los fenómenos* siempre es *condicionada* y fundamentalmente incompleta. Pues bien, si nos representamos esta unidad de la 149
multipicidad de fenómenos como algo completo, nace la representación de un compendio cuyo contenido (realidad) por principio no se deja proyectar en una imagen, es decir, en algo intuible. Esta representación es «trascendente». Pero en la medida en que esta representación de una completitud es de todos modos necesaria a priori, tiene una *realidad trascendental* a pesar de ser trascendente. *Kant* llama *«ideas»* a las representaciones que tienen este carácter. Dichas ideas «contienen una cierta completitud a la que no alcanza ningún posible conocimiento empírico, y con ellas la razón sólo pretende una unidad sistemática, a la que intenta aproximar la unidad empíricamente posible, sin lograr alcanzarla nunca del todo» [59]. «Pero yo entiendo por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo.» [60] Desde el momento en que no pueden «ser nunca proyectadas en una imagen» [61], la unidad y la totalidad representadas en las ideas tampoco pueden referirse nunca de modo inmediato a algo intuible. Así pues, en cuanto unidad más elevada, afectan sólo y siempre a la unidad de la síntesis del entendimiento. Pero dichas ideas «no son producto de una imaginación arbitraria, sino que es la propia naturaleza de la razón la que las crea y por eso se refieren necesariamente al uso completo del entendimiento» [62]. En cuanto puros conceptos racionales, nunca surgen de la reflexión del entendimiento, que está todavía referida a lo dado, sino del puro proceder de la razón, en la medida en que ésta es deductiva. Éste es el motivo por el que Kant llama a las ideas conceptos «deducidos» [63], a diferencia de los conceptos «reflejos» del entendimiento. Pero en la deducción lo que intenta la razón es ganar lo incondicionado de las condiciones. En cuanto conceptos racionales puros de la totalidad, las ideas son, por ende, representaciones de lo incondicionado. «Así pues, el concepto trascendental de razón no es otro que el de la *totalidad de las condiciones* para un elemento condicionado ya dado. Pero como lo único que hace posible la totali- 150
dad de las condiciones es lo *incondicionado*, y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre a su vez incondicionada, por eso un concepto puro de razón se puede explicar en general mediante el concepto de lo incondicionado, en la medida en que éste contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.» [64]

[59] *Vid. Crítica de la razón pura,* A 568, B 596.
[60] *Loc. cit.* A 832, B 860.
[61] *Loc. cit.* A 328, B 384.
[62] *Loc. cit.* A 327, B 384.
[63] *Loc. cit.* A 310, B 367; también, A 333, B 390.
[64] *Loc. cit.* A 322, B 379. Para la clasificación de la «idea» como un «tipo de representación» determinado dentro de la «escala» de las representaciones, *vid. loc. cit.* A 3320, B 376 s.

En cuanto representaciones de la totalidad incondicionada de un ámbito de lo ente, las ideas son representaciones necesarias. Pero en la medida en que la relación de las representaciones con cualquier cosa puede ser triple, con el sujeto y con el objeto, y a su vez con este último de dos maneras, la finita (fenómenos) y la absoluta (cosas en sí), en esa medida aparecen tres clases de ideas a las que se pueden asignar las tres disciplinas de la metaphysica specialis tradicional. De acuerdo con esto, el concepto de mundo es esa idea en la que se representa a priori la absoluta totalidad de los objetos que son accesibles en el conocimiento finito. Según esto, mundo significa tanto como «compendio de todos los fenómenos» [65] o «compendio de todos los objetos de una posible experiencia» [66]. «En cuanto conciernen a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, llamo a todas las ideas trascendentales conceptos de mundo.» [67] Pero como lo ente accesible al conocimiento finito se deja contemplar ontológicamente tanto en relación con su qué-ser (essentia) como en lo relativo a su «existir» (existentia), o de acuerdo con la formulación kantiana de esta distinción, por la que también divide las categorías y los principios de la analítica trascendental, también se le puede considerar como *«matemático»* y *«dinámico»* [68], así ocurre que
151 también se produce una división de los conceptos de mundo en matemáticos y dinámicos. Los conceptos matemáticos del mundo son los conceptos de mundo «en sentido estricto», a diferencia de los dinámicos, que él también llama «conceptos trascendentes de naturaleza» [69]. En cualquier caso, Kant considera «bastante adecuado» llamar a dichas ideas «en su conjunto» conceptos del mundo, «porque con el término mundo se entiende la suma de todos los fenómenos, y nuestras ideas sólo van dirigidas a lo incondicionado entre los fenómenos, porque el término mundo, entendido trascendentalmente, significa la totalidad absoluta del compendio de las cosas que existen y nosotros sólo dirigimos nuestra atención a la completitud de la síntesis (aunque en realidad sólo mediante un regreso a las condiciones)» [70].

[65] *Loc. cit.* A 334, B 391.
[66] *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, 1786. WW. (Cassirer) IV, p. 355.
[67] *Crítica de la razón pura,* A 407 s., B 434.
[68] «En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a una posible experiencia, el uso de su síntesis puede ser *matemático* o *dinámico;* en efecto, en parte sólo se dirigen hacia la *intuición* y, en parte, sólo al *Dasein* de un fenómeno en general.» *Loc. cit.* A 160, B 199. En relación con la correspondiente división de los «principios» dice Kant: «Se podrá observar que aquí ni estoy considerando los principios de las matemáticas, en un caso, ni los principios de la dinámica general (física), en el otro, sino única y exclusivamente los del puro entendimiento referidos al sentido interno (sin distinción de las representaciones que allí se dan), mediante los cuales aquéllos obtienen su posibilidad. Así pues yo los nombro pensando más en su aplicación que en su contenido...». *Loc. cit.* A 162, B 302. En relación con una problemática más radical en torno al concepto de mundo y de lo ente en su totalidad, *vid.* la distinción del sublime matemático y del sublime dinámico. *Crítica del juicio,* esp. § 28.
[69] *Loc. cit.* A 419 ss., B 446 ss.
[70] *Loc. cit.*

En esta observación no sólo sale a la luz la conexión del concepto de mundo de Kant con el de la metafísica tradicional, sino que también se ve claramente la transformación acaecida en la *Crítica de la razón pura,* esto es, la interpretación ontológica más originaria del concepto de mundo, la cual se puede caracterizar seguidamente respondiendo brevemente a las tres preguntas arriba planteadas: 1. El concepto de mundo no es una vinculación óntica de las cosas en sí, sino un compendio trascendental (ontológico) de las cosas en cuanto fenómenos. 2. En el concepto de mundo no se expone una «coordinación» de las substancias, sino precisamente una subordinación, en concreto la «serie ascendente» hacia lo incondicionado de las condiciones de la síntesis. 3. El concepto de mundo no es una representación «racional» indeterminada en lo tocante a su *152*
conceptualidad, sino que está determinada como idea, es decir, como concepto racional sintético puro y distinto de los conceptos del entendimiento.

Y así es como se le niega ahora al concepto de mundus el carácter de universitas (totalidad) que antes se le había asignado y que se ha reservado para una clase más elevada de ideas trascendentales, sobre la que nos ofrece una indicación el propio concepto de mundo y que *Kant* llama «ideal trascendental» [71].

Llegados aquí tenemos que renunciar a una interpretación de este instante supremo de la metafísica especulativa de Kant. Sólo mencionaremos una cosa a fin de que resalte de manera más clara el carácter esencial del concepto de mundo: la finitud.

En cuanto idea, el concepto de mundo es la representación de una totalidad *incondicionada.* Sin embargo, no representa lo absolutamente y «auténticamente» incondicionado, en la medida en que la totalidad pensada en él sigue estando referida a fenómenos, es decir, al objeto posible del conocimiento *finito.* En cuanto idea, el mundo es ciertamente trascendente, *traspasa* los fenómenos, de tal modo que, *en cuanto* su totalidad, *vuelve* precisamente a *referirse* a ellos. Así pues, en el sentido kantiano de traspasamiento de la experiencia, la trascendencia tiene doble sentido. Por un lado, quiere decir: *dentro de* la experiencia, traspasar lo que viene dado *en ella* como tal, es decir, la multiplicidad de los fenómenos. Esto también vale para la representación del «mundo». Pero, entonces, trascendencia significa: salir *fuera del* fenómeno en cuanto conocimiento finito en general y representar la posible totalidad de todas las cosas como «objeto» del intuitus originarius. En esta trascendencia es en donde nace el ideal trascendental, es decir, aquel respecto al cual el mundo representa una *limitación* y se convierte en el nombre para el conocimiento *humano* finito en su totalidad. El concepto de mundo se sitúa prácticamente *entre* la «posibilidad de la experiencia» y el «ideal trascendental» y por lo tanto significa en su núcleo la totalidad de la finitud del ser *humano.*

[71] *Loc. cit.* A 572, B 600 nota.

153 A partir de aquí se puede obtener ya una perspectiva del posible segundo significado específico, el existencial, que le atribuye *Kant* al concepto de mundo, además del «cosmológico».

«El objeto más importante del mundo hacia el que el hombre puede dirigir todos los progresos de la cultura es el *hombre,* porque él es su propio fin último. Por lo tanto, conocerlo según su especie, como ser terrestre dotado de razón, es lo que merece ser llamado más propiamente *conocimiento del mundo,* por mucho que el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrestres.» [72] Aquí, llamamos conocimiento *del mundo* al conocimiento *del hombre* desde la perspectiva «de lo que *él,* en cuanto ser que actúa libremente, hace consigo mismo o puede y debe hacer», y por lo tanto *no* al conocimiento del hombre en sentido «fisiológico». Conocimiento del mundo viene a significar lo mismo que *antropología* pragmática (conocimiento del hombre). «Así pues, una antropología semejante, considerada... como *conocimiento del mundo,* en realidad todavía no recibe el nombre de *pragmática* mientras contiene un extenso conocimiento de las *cosas* del mundo, por ejemplo, de los animales, plantas y minerales en los distintos climas y países, sino sólo cuando contiene un conocimiento del hombre en cuanto *ciudadano del mundo.»* [73]

Que «mundo» significa precisamente la existencia del hombre en su convivencia histórica y no su aparición en el cosmos como una especie de los seres vivos es algo que resulta particularmente claro cuando se examinan los giros y expresiones utilizados por *Kant* a la hora de explicar dicho concepto existencial de mundo: «conocer el mundo» y «tener mundo». Si bien ambas expresiones señalan la existencia del hombre, sin embargo significan cosas distintas «desde el momento en que uno (el que conoce el mundo) sólo *comprende* el juego al que ha asistido, mientras que el otro también ha *participado activamente* en él» [74]. Aquí, mundo es el término que designa el «juego» del Dasein cotidiano, que lo designa a él mismo.

154 En correspondencia con esto, *Kant* distingue el «saber mundano» del «saber privado». El primero consiste en «la habilidad de un hombre para influir sobre otros, para usarlos para sus fines» [75]. Además, «una historia se entiende de manera pragmática cuando gracias a ella se vuelve uno sabio, cuando le enseña

[72] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst,* 1800, 2.ª ed., prólogo. WW. (Cassirer) VIII, p. 3.

[73] *Loc. cit.,* p. 4.

[74] *Loc. cit.* «Un hombre de mundo participa como jugador en el gran juego de la vida.» *«Hombre de mundo* significa saber cómo comportarse con los demás hombres y saber cómo son las cosas de la vida.» *«Tener mundo* significa tener grandes máximas y seguir grandes modelos. Es una expresión que procede del francés. Se alcanza el propósito a través de la conducta, las costumbres, el trato, etc.» *Vorlesung über Anthropologie. Vid. Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants,* según los nuevos cuadernos encontrados por el conde Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Editado por A. Kowalewski, 1924, p. 71.

[75] *Vid. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* WW. (Cassirer) IV, p. 273 nota.

al mundo cómo puede procurarse alguna ventaja, por lo menos tan bien como el mundo precedente o mejor»[76].

Kant distingue frente a este «conocimiento del mundo», entendido como «experiencia de la vida» y comprensión de la existencia, el «saber escolar»[77]. Después, siguiendo el hilo conductor de esta distinción, desarrolla el concepto de filosofía según el «concepto escolar» y el «concepto de mundo»[78]. En sentido escolástico, la filosofía sigue siendo cosa del mero «artista de la razón». En el sentido del concepto de mundo la filosofía es asunto del «maestro ideal», es decir, de aquel que tiende hacia el «hombre divino que hay en nosotros»[79]. «Aquí, concepto de mundo significa el concepto que concierne a lo que necesariamente le interesa a todo hombre.»[80]

En todo esto, el mundo es el término que designa el existir humano en el núcleo de su esencia. Dicho concepto de mundo corresponde perfectamente al concepto existencial de *Agustín,* sólo que ha desaparecido la valoración específicamente cristiana del existir «mundano», de los amatores mundi, y el mundo se interpreta de manera positiva en el sentido de los «que participan» en el juego de la vida.

Por lo tanto, el significado *existencial* del concepto de mundo, que hemos vinculado en último lugar a *Kant,* anuncia ya la venida de esa expresión más tardía de *«visión del mundo»*[81]. Pero también expresiones hechas como «hom- *155*
bre de mundo», «mundo elegante» denotan un parecido significado del concepto de mundo. Aquí, «mundo» tampoco es un mero término regional que designa la comunidad de hombres a diferencia de la totalidad de las cosas naturales, sino que alude precisamente a los hombres *en sus relaciones* con lo ente en su totalidad, esto es, por poner un ejemplo, del «mundo elegante» también forman parte los hoteles o las escuelas de equitación.

Por todo lo dicho, es un error entender la expresión «mundo» ya sea para designar a la totalidad de las cosas naturales (concepto naturalista del mundo), ya sea para designar a la comunidad de hombres (concepto personalista del
mundo)[82]. Antes bien, el elemento metafísicamente esencial de ese significado *156*

[76] *Loc. cit.* p. 274 nota.
[77] *Vid.* la citada *Vorlesung über Anthropologie,* p. 72.
[78] *Crítica de la razón pura,* A 839, B 867 s. *Vid.* también *Logik* (ed. por G. B. Jäsche), Introducción, sección III.
[79] *Loc. cit.* A 569, B 597.
[80] *Loc. cit.* A 840, B 868 nota.
[81] Las preguntas 1. ¿En qué medida forma necesariamente parte de la esencia del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo algo parecido a una «visión del mundo»? 2. ¿De qué manera se debe delimitar y fundamentar en su interna posibilidad la esencia de la visión del mundo desde la perspectiva de la trascendencia del Dasein? 3. ¿Qué relación guarda la visión del mundo con la filosofía, de acuerdo con su carácter trascendental? son preguntas que aquí ni se pueden analizar ni mucho menos responder.
[82] Si se identifica la conexión óntica de los utensilios e instrumentos con el mundo, y se interpreta el ser-en-el-mundo como trato con dichos utensilios, es claro que no existe ninguna perspectiva de llegar a comprender la trascendencia como ser-en-el-mundo en el sentido de una «constitución fundamental del Dasein».

más o menos claramente fijado de κόσμος, mundus, reside en el hecho de que tal significado apunta a la interpretación del existir humano *en su relación con lo ente en su totalidad.* Pero por motivos en los que no vamos a entrar aquí, la configuración del concepto de mundo se topa antes que nada con *el* significado según el cual el mundo designa el Cómo de lo ente en su totalidad, de tal manera que al principio su *relación con el* Dasein sólo se puede entender de modo indeterminado. El mundo pertenece a una estructura *de referencia* que caracteriza al Dasein como tal, y a la que llamamos ser-en-el-mundo. Tal como deberían haber demostrado las referencias históricas, este uso del concepto de mundo lejos de ser arbitrario intenta precisamente poner de relieve en toda la expresividad y la fuerza de su *problemática* un fenómeno del Dasein que, aunque conocido desde siempre, sin embargo no ha sido concebido de modo unitario desde el punto de vista ontológico.

El existir humano —ese ente que se encuentra *en medio* de lo ente y que actúa *ateniéndose* a lo ente— existe de tal manera que lo ente siempre está manifiesto en su totalidad. Ahora bien, esto no implica que haya que comprender la totalidad de modo propio, pues su pertenencia al Dasein puede estar velada y su amplitud puede variar. La totalidad se entiende sin que haya que comprender también propiamente ni mucho menos analizar «completamente» y hasta el fondo todo lo ente manifiesto en sus relaciones específicas, sus ámbitos y sus grados. Pues bien, la comprensión de esta totalidad, que la comprende de antemano y en todo lo que abarca, es el traspasamiento hacia el mundo. Lo que hay que hacer ahora es tratar de llegar a una interpretación más concreta del fenómeno del mundo. Para eso hay que contestar a las siguientes dos preguntas: 1. ¿Cuál es el carácter fundamental de la totalidad recién caracterizada? 2. ¿En qué medida esta caracterización del mundo permite un esclarecimiento

Por el contrario, y de cara a una *primera caracterización* del fenómeno del mundo, la estructura ontológica del ente «del mundo del entorno», en la medida en que éste se descubre como instrumento, presenta la ventaja de conducir hasta el análisis de dicho fenómeno [nota a] y de preparar el terreno para el problema trascendental del mundo. Después de todo, ésta es la *única* intención del análisis del mundo del entorno, como se ha mostrado de modo suficientemente claro en la estructuración y planteamiento de los §§ 14-24 *(Ser y tiempo);* pero visto en su conjunto y desde la perspectiva del *fin que lo guía,* acaba siendo de segunda importancia.

Pero si en la analítica del Dasein, así orientada, parece que falta la naturaleza (y no sólo la naturaleza como objeto de las ciencias de la naturaleza, sino también la naturaleza en un sentido originario (*vid. Ser y tiempo,* p. 65), es porque existen motivos para ello. El motivo principal es que la naturaleza no es algo que se pueda encontrar ni en el ámbito del mundo que nos rodea ni mucho menos ni de modo primario como algo *respecto a lo cual* nosotros nos *conducimos.* La naturaleza se revela originariamente en el Dasein desde el momento en que éste existe *en medio de* lo ente como algo que se encuentra en un estado de ánimo. Pero desde el momento en que el hecho de encontrarse (el estar arrojado) forma parte de la esencia del Dasein y es algo que se expresa en la unidad del concepto completo de *cuidado,* aquí lo único que podemos llegar a obtener es *la base* para el *problema* de la naturaleza.

[Nota a] 1.ª ed. (1929): y ello de tal modo que la comprensión del concepto de mundo evita desde el principio el camino de la metafísica de la naturaleza tradicional de tipo óntico, ens creatum.

de la esencia de la relación del Dasein con el mundo, es decir, un esclarecimiento de la interna posibilidad del ser-en-el-mundo (trascendencia)?

Como totalidad, el mundo no «es» un ente, sino aquello a partir de lo cual 157
el Dasein *se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el Dasein *«se»* dé a entender a partir *«de su»* mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el Dasein madura y se produce[83] a modo de un *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado el *tener que ser.* De lo que se trata en el ser de este ente *es de su poder ser.* El Dasein es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*[84]. Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a madurar y a producirse la mismidad, entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el Dasein. El mundo tiene el carácter fundamental del «en consideración a»..., entendido esto en el sentido originario de que el mundo sólo suministra la interna posibilidad de todos los «en consideración a ti», «en consideración a él», «en consideración a eso», etc, determinados de facto. Pero aquello en consideración a lo cual existe el Dasein es precisamente él mismo. El mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por esencia referido al Dasein.

Antes de seguir preguntando por la esencia de esta referencia y de interpretar el ser-en-el-mundo desde el «en consideración a», en cuanto carácter primario del mundo, será conveniente deshacer algunos malentendidos posibles sobre lo que hemos dicho.

La frase que dice que el *Dasein existe en consideración a sí mismo* no supone que se esté fijando ninguna finalidad egoísta óntica para un hombre cegado siempre por el amor propio. Por eso mismo, no se la puede «rebatir» apuntando a modo de ejemplo que muchos hombres se sacrifican *por los demás* y que, en general, los hombres no existen sólo para ellos mismos, sino que existen en comunidad. En dicha frase no se encierra ni un aislamiento solipsista ni un enaltecimiento egoísta del Dasein. Al contrario, dicha frase aporta la condición para la posibilidad de que el hombre «se» pueda conducir *ya sea* de un modo «egoísta», *ya sea* de un modo «altruista». Es precisamente porque el Dasein como tal está determinado por la mismidad por lo que un Yo-mismo puede actuar ateniéndose a un Tú-mismo. La mismidad es el presupuesto para la posibilidad del Yo, que se abre siempre y únicamente en el Tú. Pero la mismidad nunca está referida al Tú, sino que (en la medida en que es lo que hace posible todo esto) permanece neutral respecto al Ser-yo o Ser-tú y, sobre todo, 158
respecto a la «sexualidad». Todas las proposiciones esenciales de una analítica

[83] *N. de los T.:* traducimos con un doblete [madurar y producir] el verbo «zeitigen», de frecuente uso en este texto. La palabra alemana incluye el sustantivo «Zeit», 'tiempo', que también resuena de alguna manera en el sentido del verbo «madurar», que por otra parte es el significado habitual de «zeitigen».
[84] *N. de los T.:* «umwillen seiner».

ontológica del Dasein del hombre entienden desde el principio a dicho ente con esa misma neutralidad.

Pues bien, ¿cómo podemos determinar ahora la relación del Dasein con el mundo? Puesto que el mundo no es un ente pero es inherente al Dasein, es evidente que no se puede pensar dicha relación como la relación entre un ente, el Dasein, y otro ente, el mundo. Pero entonces ¿no se estará introduciendo el mundo dentro del Dasein (el sujeto) y explicándolo como algo puramente «subjetivo»? Ahora bien, lo único que permite determinar qué significan «sujeto» y «subjetivo» es el esclarecimiento de la trascendencia. Al final, hay que entender el concepto de mundo de tal modo que, aunque el mundo sea ciertamente subjetivo, es decir, aunque sea inherente al Dasein, no precisamente por eso cae como ente dentro de la esfera íntima de un sujeto «subjetivo». Y, por el mismo motivo, el mundo tampoco es meramente objetivo, si esto quiere decir que forma parte de los objetos que son.

Como totalidad del «en consideración a» propia de un Dasein, el mundo es llevado por este último ante sí mismo. Este llevar-ante-sí-mismo al mundo es el proyecto originario de las posibilidades del Dasein, en la medida en que, situado en medio de lo ente, el Dasein tiene que poder actuar ateniéndose a él. Pero en la medida en que no comprende propiamente lo proyectado, el proyecto del mundo es siempre un *transproyecto* [85] del mundo proyectado, esto es, un proyecto que va más allá de lo ente. Este proyecto previo que traspasa y va más allá de lo ente es el que hace posible en absoluto que lo ente se manifieste como tal. Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del Dasein es el ser-en-el-mundo. Que «el Dasein trasciende» quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser, y que lo «configura» en varios sentidos [86]: haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo.

159 Lo ente, por ejemplo la naturaleza en el sentido más amplio, no podría manifestarse de ningún modo si no encontrase la *ocasión* para introducirse en un mundo. Por eso hablamos de la posible y ocasional *entrada en el mundo* de lo ente. La entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el

[85] *N. de los T.:* obsérvese el juego entre «Entwurf» [proyecto], «Überwurf» [transproyecto] y «Entworfen» [proyectado]. Páginas más adelante se añadirá «Vorwurf» [anteproyecto]. La forma verbal «überwerfen» la traducimos por 'arrojar más allá', recogiendo el sentido implícito del «pro-yectar», también recogido páginas más adelante en el verbo «überschwingen» (traducido por 'lanzar más allá').

[86] *N. de los T.:* en el siguiente párrafo no queda reflejado en castellano el juego entre «bilden» 'configurar', «Bild» [imagen] y «Vor-bild» [modelo], que explicaría por qué Heidegger habla de dos o más sentidos de «bilden».

ente que entra, sino algo que «acontece» «con» el ente. Y este acontecer es el existir del Dasein, que, en cuanto existente, trasciende [87a]. Sólo cuando en la totalidad de lo ente lo ente gana «más ente», al modo de la maduración o producción del Dasein, se puede decir que ha llegado el momento para la entrada de lo ente en el mundo. Y sólo cuando acontece esta historia originaria, la trascendencia, es decir, sólo cuando irrumpe en lo ente un ente con el carácter de ser-en-el-mundo, existe la posibilidad de que se manifieste lo ente [88] [nota b].

La propia explicación de la trascendencia que hemos ofrecido hasta ahora ya permite entender que, aunque lo ente como ente sólo pueda salir a la luz en ella, en cualquier caso la trascendencia constituye un ámbito *excelente* para la elaboración de todas las preguntas que conciernen a lo ente como tal, es decir, a lo ente en su ser. Antes de analizar el problema conductor del fundamento en el ámbito de la trascendencia y de entrar por lo tanto más a fondo —al menos desde cierta perspectiva— en el problema de la trascendencia, tenemos que familiarizarnos mucho más con la trascendencia del Dasein recurriendo a una nueva remembranza histórica.

Platón habla expresamente de la trascendencia cuando dice: ἐπέκεινα τῆς 160
οὐσίας [89] [nota a]. Pero ¿se puede interpretar el ἀγαθόν como trascendencia del *Dasein?* Una fugaz mirada al contexto en el que Platón plantea la pregunta por el ἀγαθόν debería bastar para acabar con estas dudas. El problema del ἀγαθόν sólo es el punto culminante de la pregunta central y concreta por la posibilidad fundamental de la *existencia del Dasein* en la «polis». Puede ocurrir que la tarea de un proyecto ontológico del Dasein respecto de su constitución metafísica fundamental no llegue a plantearse ni tan siquiera a configurarse de manera expresa, pero en cualquier caso la triple caracterización del ἀγαθόν que se lleva a cabo en una permanente comparación con el «sol» nos obliga a preguntar por la posibilidad de verdad, comprensión y ser, lo que significa que,

[87a] 1.ª ed. (1929): ¿pero el Dasein y el ser [Seyn] mismo? Todavía no está pensado, habrá que esperar a la segunda parte de *Ser y tiempo*. El ser-aquí forma parte del ser [Seyn] mismo en cuanto lo simple de lo ente y del ser. La esencia del «acontecer», la maduración de la temporalidad como nombre propio de la verdad del ser [Seyn].

[88] Mediante la interpretación ontológica del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación con dios. Es mediante la explicación de la trascendencia como se consigue finalmente *un concepto suficiente del Dasein,* ente en consideración al cual ahora ya se puede *preguntar* qué ocurre con la relación del Dasein con dios desde el punto de vista ontológico.

[Nota b] 1.ª ed. (1929): pero aquí se trata de una determinación errónea de la relación entre «distinción» y trascendencia. La trascendencia se presenta en la distinción y ésta es la resolución de dicha distinción. Aquí aparece la preparación de un inicio completamente distinto; todo está todavía muy mezclado y confuso; constreñido en una «investigación» de tipo fenomenológico-existencial y trascendental; el acontecer no como «salto» y ¿éste?: acontece y se apropia [er-eignet] en el acontecimiento propio [Ereignis].

[89] *República* VI, 509 B.

[Nota a] 2.ª ed. (1931): ¡No! El ser-aquí no está entendido ni experimentado. ἐπέκεινα no es todavía la trascendencia, sino ἀγαθόν en cuanto αἰτία.

tomados los fenómenos en su conjunción, obliga a preguntar por el fundamento originario y unitario de la posibilidad de la verdad de la comprensión del ser. Pero, en cuanto proyecto que desvela el ser, dicha comprensión es la acción originaria de la existencia humana, en la que todo existir tiene que estar arraigado en medio de lo ente. Así pues, el ἀγαθόν es esa ἕξις (potencia) que es dueña de la posibilidad (en el sentido de la posibilitación) de la verdad, la comprensión e incluso del ser, y además de los tres a la vez en su unidad.

No es por casualidad por lo que el ἀγαθόν está indeterminado en lo tocante a su contenido, de tal manera que todas las definiciones e interpretaciones que tengan que ver con él están abocadas al fracaso. Las explicaciones racionalistas tienen que fracasar de igual modo que fracasa la huida «irracional» hacia el «misterio». Tal como indica el propio Platón, la explicación del ἀγαθόν tiene que atenerse a la misión de interpretar la esencia de la conexión de verdad, entendimiento y ser. Si se pretende remitir la pregunta a la interna posibilidad de esta conexión, nos veremos «obligados» a llevar a cabo *expresamente* ese traspasamiento que acontece necesaria-
161 mente en todo Dasein como tal, aunque casi siempre de modo oculto. La esencia del ἀγαθόν reside en la potencia que dispone de sí misma en cuanto οὗ ἕνεκα; en cuanto *en consideración a...* es la fuente de la posibilidad como tal. Y puesto que lo posible reside a más altura que lo real, ocurre que ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις es la fuente esencial de la posibilidad, μειζόνως τιμητέον[90].

Es precisamente en este punto cuando la relación del «en consideración a» con el Dasein se torna problemática. Lo que pasa es que tal problema no sale a la luz. Por contra, y de acuerdo con una doctrina que ha llegado a ser tradicional, las ideas permanecen en un ὑπερουράνιος τόπος; lo único que cumple hacer es asegurarlas como lo más objetivo que tienen los objetos, como lo que es en lo ente, sin que el «en consideración a» se muestre por eso como característica primordial del mundo y sin que el contenido originario de la ἐπέκεινα llegue a actuar efectivamente como trascendencia del Dasein. Por el contrario, más tarde se implanta también la tendencia, ya prefigurada en el «monólogo reminiscente del alma» de *Platón,* según la cual las ideas deben ser concebidas como innatas al «sujeto». Ambos intentos ponen de manifiesto tanto que el mundo es precedente al Dasein (está más allá) como que se forma a sí mismo en el Dasein. La historia del problema de las ideas muestra hasta qué punto la trascendencia siempre trata de salir a la luz, pero simultáneamente oscila entre dos posibles polos de interpretación insuficientemente fundamentados y determinados. Las ideas pasan por ser más objetivas que los objetos y al mismo tiempo por ser más subjetivas que el sujeto. Del mismo modo que en el lugar de ese fenómeno del mundo no reconocido aparece un ámbito destacado de entes que siempre son, asimismo la *relación* con el mundo se interpreta como una deter-

[90] *Loc. cit.* 509 A.

minada actuación respecto a dicho ente, concretamente como νοεῖν, intuitus, como una percepción ya no mediada, como «razón». El «ideal trascendental» va de la mano con el intuitus originarius.

Esta rápida remembranza de la historia todavía escondida del problema originario de la trascendencia debería permitir comprender que la trascendencia no puede ser desvelada ni entendida mediante una huida a lo objetivo, sino *162* única y exclusivamente mediante una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe ser renovada permanentemente y que por un lado tiene que oponerse al «subjetivismo» y, por el otro, tiene que negarse a seguir al «objetivismo»[91].

III. De la esencia del fundamento[92a]

La explicación del «principio de razón» ha remitido el problema del fundamen- *163* to al ámbito de la trascendencia (I). En el transcurso de un análisis del concepto

[91] Permítasenos indicar en este punto que lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la *trascendencia* (*vid.* §§ 12-83; esp. § 69). A su vez, esto ocurre para hacer posible esa *única* intención conductora claramente indicada en el *rótulo* de *toda* la primera parte, que consiste en ganar «el horizonte *trascendental* de la pregunta por el ser». Todas las interpretaciones concretas, sobre todo las del tiempo, deben ser entendidas *únicamente* en el sentido de *hacer posible* la *pregunta* por el ser. Tienen tan poco que ver con la moderna «teología dialéctica» como con la Escolástica medieval.

Si allí se interpreta el Dasein como eso ente que en general se puede plantear eso que podemos llamar el problema del ser en cuanto algo que forma parte de su existencia, esto *no* significa que dicho ente, que puede existir de modo auténtico y no auténtico *como* Dasein, sea *el* ente «verdadero» *por antonomasia* en medio de todos los demás entes, al punto de que estos últimos parezcan sólo las sombras de aquél. Todo lo contrario. Es al explicar la trascendencia cuando se puede ganar *el* horizonte en el que por primera vez se puede fundamentar filosóficamente *como concepto,* el concepto de ser —incluso ese «natural» tan invocado. Pero una interpretación ontológica del ser a partir de y en la trascendencia del Dasein no significa una deducción óntica del todo de ese ente que no es conforme al Dasein a partir de lo ente qua Dasein.

Y por lo que toca a esa interpretación errónea que ve un «punto de vista antropocéntrico» en *Ser y tiempo,* esta objeción, que con tanta alegría corre ahora de boca en boca, seguirá sin decir absolutamente nada mientras, a la hora de pensar a fondo el planteamiento, *todo* el transcurso y la *meta* del desarrollo del problema de *Ser y tiempo* se siga sin entender cómo precisamente mediante la elaboración de la trascendencia del Dasein «el hombre» llega al «centro», de tal modo que su nulidad en la totalidad de lo ente tiene que convertirse y se convierte en el principal *problema.* Así las cosas, ¿qué peligros encierra dentro de sí un «punto de vista antropocéntrico» que precisamente hace tender *todos* sus esfuerzos *única y exclusivamente* a mostrar que la *esencia* del Dasein, que está aquí «en el centro», es extática, es decir, *«excéntrica»,* y que, por eso, también la supuesta ausencia de perspectiva sigue siendo una locura que atenta contra todo sentido del filosofar en cuanto posibilidad esencial y *finita* de la existencia? *Vid.* la interpretación de la estructura extático-horizontal del tiempo como temporalidad en *Ser y tiempo* I, pp. 316-438.

[92a] 1.ª ed. (1929): en correspondencia con la esencia del fundamento poner de manifiesto el explorar y *ahondar* originario. La exploración es anterior a toda fundamentación. Hay exploración en la filosofía y el arte, pero no en la religión. En este apartado III se plantea la destrucción de I, es decir, de la diferencia ontológica, la verdad óntico-ontológica. En III se da el paso hacia un ámbito que constriñe a la destrucción de todo lo anterior y hace que sea necesaria una completa inversión de las cosas. En III se muestra la esencia del querer como ser-aquí, la eliminación y superación de toda facultad.

de mundo, dicha trascendencia ha sido determinada como el ser-en-el-mundo del Dasein. Ahora de lo que se trata es de poner de relieve la esencia del fundamento a partir de la trascendencia del Dasein.

¿Hasta qué punto reside en la trascendencia la interna posibilidad de lo que podemos llamar el fundamento? El mundo se entrega al Dasein como la correspondiente totalidad del propio «en consideración a», esto es, en consideración a un ente que es igualmente originario: el ser (o estar) junto a... lo que ya está ahí delante, el ser (o estar) junto con... el Dasein de otros y el ser (o estar) en relación... consigo mismo. De este modo, el Dasein sólo puede ser en relación consigo mismo, en cuanto tal, cuando se traspasa «a sí mismo» en el «en consideración a». Este traspasamiento «en consideración a» sólo ocurre en una voluntad o «querer» [93], que, como tal, se proyecta en sus propias posibilidades. Esta voluntad, que por su esencia proyecta y por ende arroja más allá del Dasein al «en consideración de» sí mismo, no puede ser un querer determinado, un «acto de voluntad» distinto de otros comportamientos (por ejemplo, representar, juzgar, alegrarse). Todos los comportamientos tienen su raíz en la trascendencia. Pero es dicha «voluntad» la que, en su calidad de traspasamiento y en el traspasamiento, tiene que «construir» el propio «en consideración a sí mismo». Pero eso que, según su esencia, proyectando más allá, arroja anticipadamente lo que podemos llamar el «en consideración a», y no precisamente en cuanto producto ocasional, es lo que llamamos *libertad*. El traspasamiento hacia el mundo es la
164 libertad misma. Según esto, la trascendencia no se topa con el «en consideración a» como con un valor o un fin que ya están ahí delante de suyo, sino que es la libertad *—y precisamente en cuanto libertad—* la que se pone *ante sí* dicho «en consideración a». En este trascendente ponerse ante sí dicho «en consideración a», el Dasein acontece en el hombre [94a], de tal modo que éste, en la esencia de su existencia, puede verse obligado a sí mismo, es decir, puede ser un Mismo libre. Pero aquí la libertad se manifiesta simultáneamente como lo que hace posible el vínculo y el carácter vinculante. *La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo* [95] *para el Dasein.* El mundo nunca *es,* sino que se *hace mundo.*

Finalmente, en esta interpretación de la libertad, que se ha ganado a partir de la trascendencia, se encierra una caracterización más originaria de su esencia que la que la define como espontaneidad, es decir, como una suerte de causalidad. El empezar-por-sí-misma sólo nos aporta la característica negativa de la libertad que consiste en que por detrás de ella ya no se encuentra ninguna otra causa determinante. Pero, sobre todo, esa caracterización pasa por alto que

[93] *N. de los T.:* nótese: «Um-willen» [por amor a, o en consideración a] y «Willen» [querer o voluntad].

[94a] 1.ª ed. (1929): al contrario: el Dasein prevalece por encima del dominar o, mejor, de la esencia de la verdad, y de ese modo funda la posibilidad del ser hombre en cuanto ser hombre *en el* Dasein.

[95] *N. de los T.:* obsérvese el juego entre «walten» [reinar] y «welten» (traducimos: 'hacer mundo').

habla de manera ontológicamente indiferente de «empezar» y «acontecer», sin que el ser-causa llegue a caracterizarse expresamente a partir del modo de ser específico de ese ente que *es así,* el Dasein. Así pues, si queremos que la espontaneidad (el «empezar-por-sí misma») nos sirva como característica esencial del «sujeto», primero habrá que exigir dos cosas: 1. habrá que explicar ontológicamente la mismidad para llegar a una adecuada comprensión de ese «por-sí misma»; 2. esta explicación de la mismidad tiene que esbozar el carácter de *acontecer*[96] de un Mismo, a fin de poder determinar el modo de movimiento del «empezar». *Pero la mismidad de ese Mismo que ya subyace a toda espontaneidad reside en la trascendencia.* Ese dejar que reine un mundo, que proyecta arrojando más allá de lo ente, es la libertad. Es sólo porque la libertad constituye la trascendencia por lo que puede manifestarse en el Dasein existente como si fuera una especie privilegiada de causalidad. Pero, sobre todo, la interpretación de la libertad como «causalidad» se mueve ya en una determinada comprensión *165*
del fundamento. Sin embargo, la libertad como trascendencia no es sólo un «tipo» particular de fundamento, sino *el origen del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento.*

Llamamos *fundamentar* a la relación originaria de la libertad con el fundamento. Fundamentando, la libertad *da* y *toma* fundamento[97a]. Pero este fundamentar que tiene sus raíces en la trascendencia está *desperdigado* en una pluralidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1. el fundamentar[98] en cuanto instituir o fundar[99]; 2. el fundamentar en cuanto tomar suelo[100]; 3. el fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos[101]. Si estos modos del fundamentar forman parte de la trascendencia, entonces es evidente que los términos «fundar» y «poner suelo» no tienen un significado óntico vulgar, sino que han de tener forzosamente uno *trascendental.* Pero ¿hasta qué punto el trascender del Dasein es un fundamentar que se atiene a uno de estos modos?

Intencionadamente, hemos puesto en primer lugar el modo del «fundar» o «instituir». Y no precisamente porque los otros se deriven de él ni tampoco porque sea el primero o el más conocido de los citados modos de fundamentar, sino porque, a pesar de todo, le corresponde un puesto privilegiado como demuestra el hecho de que no hayamos podido obviarlo a la hora de esclarecer el significado de trascendencia. Este «primer» fundamentar no es otra cosa que *el proyecto del «en consideración a».* Puesto que ya se ha determinado

[96] *N. de los T.:* como en otros lugares de este texto (y sus notas), traducimos «Geschehen» (no confundir con 'acontecimiento propio' = Ereignis).

[97a] 1.ª ed. (1929): pone 'en lo carente de fundamento' [Grund-lose: 'sin-fundamento, abismo': Abgrund], 'en el in-fundamento o no fundamento' [Un-grund].

[98] *N. de los T.:* «Gründen».

[99] *N. de los T.:* «Stiften».

[100] *N. de los T.:* «Boden-nehmen».

[101] *N. de los T.:* «Begründen».

como trascendencia a este libre dejar que reine un mundo, pero sin embargo al proyecto de un mundo en el sentido de fundamentar le pertenecen necesariamente los otros modos de fundamentar, de aquí se deduce que hasta ahora no se habían determinado plenamente ni la trascendencia ni la libertad. Es verdad que del proyecto de un mundo del Dasein siempre forma parte el hecho de que en el traspasamiento y mediante el traspasamiento él siempre retorna a lo ente como tal. El «en consideración a» proyectado en este proyecto que arroja delante remite a la totalidad de lo ente que se desvela en este horizonte del mundo. Ahora bien, a esta totalidad siempre le pertenece, da igual con qué relieve y en qué grado de explicitación, tanto lo ente que es
166 Dasein como lo ente que no es conforme al Dasein. Pero en el proyecto de mundo este ente todavía no es manifiesto en sí mismo y, de hecho, tendría que permanecer oculto si no fuera porque el Dasein proyectante, *en cuanto proyectante,* está ya también *en medio* de dicho ente. Pero este «en medio de...» no significa aparecer en medio de los otros entes ni dirigirse expresamente *hacia* dicho ente *actuando en relación* con él. Antes bien, este «estar en medio de...» forma parte de la trascendencia. Aquel que *tras*-pasa y de este modo se eleva tiene, como tal, que *encontrarse* en lo ente. Al encontrarse así, el Dasein *se implica* en el seno de lo ente hasta el punto de formar parte de lo ente y sentirse *determinado por él en su ánimo* [102]. *Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa.* Con semejante *implicación* [103] en lo ente propia de la trascendencia, el Dasein va tomando suelo en lo ente, va ganando terreno o «fundamento». Este «segundo» fundamentar no aparece *después* del primero, sino que es «simultáneo» a él. Con esto no queremos decir que ambos se presenten en el mismo Ahora, sino que el proyecto de mundo y la implicación en lo ente forman parte respectivamente, en cuanto modos del fundamentar, de una *única* temporalidad, en la medida en que contribuyen a su maduración o producción. Pero del mismo modo en que, a pesar de ir por delante «en» el tiempo, el futuro sin embargo sólo madura en la medida en que madura el tiempo (es decir, en la medida en que también maduran lo ya sido y el presente, dentro de su específica unidad temporal) así también los modos de fundamentar nacidos de la trascendencia denotan esa misma conexión. Pero esta correspondencia existe porque la trascendencia tiene su raíz en la *esencia* del tiempo, es decir, en su constitución extático-horizontal [104].

[102] *N. de los T.:* «von ihm durchstimmt».
[103] *N. de los T.:* «Eingenommenheit».
[104] La interpretación temporal de la trascendencia ha sido dejada siempre completamente al margen, de modo intencionado, en las presentes observaciones.

En cuanto eso ente que él es, el Dasein no podría estar determinado en su ánimo por lo ente, lo que significa que de ningún modo podría sentirse, por ejemplo, ahogado, rodeado o invadido por él, porque para eso le faltaría el campo de acción, si no fuera porque su implicación en lo ente va de la mano con el eclosionar o por lo menos el alborear de un mundo. El mundo desvelado *167*
puede ser poco o nada trasparente desde el punto de vista conceptual, el mundo puede incluso ser interpretado como *un* ente entre otros, puede faltar un saber expreso sobre el trascender del Dasein, la libertad del Dasein que trae consigo el proyecto de un mundo puede estar apenas despierta, pero, a pesar de todo eso, el Dasein sigue estando implicado en lo ente únicamente *como* ser-en-el-mundo. El Dasein fundamenta (funda) un mundo en la medida en que se fundamenta en medio de lo ente.

En el fundamentar que funda, en cuanto proyecto de la propia *posibilidad de sí mismo,* reside la explicación de que el Dasein siempre *se lance más allá.* De acuerdo con su esencia, el proyecto de las posibilidades es siempre más rico que esa posesión en la que ya reposa el que proyecta. Pero una posesión de este tipo es propia del Dasein, porque, en su calidad de proyectante, se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le *sustraen* al Dasein otras determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad. Pero precisamente la *sustracción* de ciertas posibilidades a su poder ser-en-el-mundo, incluida en la implicación en lo ente, es lo que por primera vez le pone *delante* al Dasein, como si fueran parte integrante de su mundo, las posibilidades «real y efectivamente» alcanzables en el proyecto de un mundo. La sustracción es precisamente la que le proporciona al carácter vinculante del proyectado anteproyecto[105] que permanece el poder y la fuerza de su reinar en el ámbito de existencia del Dasein. *De acuerdo con los dos modos de fundamentar, la trascendencia es al mismo tiempo un lanzarse más allá y un sustraerse.* Que el proyecto de un mundo, que se lanza más allá en cada correspondiente ocasión, sólo adquiera poder y se convierta en posesión en el seno de la sustracción es también un dato trascendental que prueba la *finitud* de la libertad del Dasein. ¿Y acaso no se anuncia ya aquí la esencia *finita* de la libertad?

Para la interpretación de los múltiples modos de fundamentación de la libertad lo más importante es llegar a ver la *unidad* de dichos modos hasta ahora citados, que sale a la luz en esa trascendental alternancia mutua de un lanzarse más allá y un sustraerse.

Ahora bien, el Dasein es un ente que no sólo se encuentra en medio de lo ente, sino que también *actúa ateniéndose a* lo ente y, por ende, en relación con- *168*
sigo mismo. Este actuar ateniéndose a lo ente en principio y la mayor parte de las veces se suele equiparar a la trascendencia. Aunque también esto suponga

[105] *N. de los T.:* «Vorwurf», *vid.* nota *supra,* p. 136.

que no se reconoce la esencia de la trascendencia, en todo caso la posibilidad trascendental de la actuación intencional tiene necesariamente que convertirse en *problema.* Y si la intencionalidad es una constitución privilegiada de la existencia del Dasein, parece evidente que no se la puede pasar por alto a la hora de dar una explicación de la trascendencia.

Aunque aquí no se puede mostrar, *el proyecto de un mundo* hace posible una comprensión previa del ser de lo ente, sin ser él mismo ninguna relación del Dasein con *lo ente.* A su vez, *la implicación* que permite que el Dasein se encuentre situado en medio de lo ente (sin que falte nunca un desvelamiento de mundo) y que esté determinado por él en su ánimo no es ningún *actuar ateniéndose a* lo ente. Ahora bien, ambos son, dentro de su unidad ya caracterizada, la posibilidad trascendental de la intencionalidad, de tal modo que, en cuanto modos del fundamentar, ellos contribuyen a que madure o se produzca un tercer modo: el fundamentar como dar fundamentos. En este último, la trascendencia del Dasein se encarga de que sea posible el manifestarse del ente en sí mismo, esto es, se encarga de que exista la posibilidad de la verdad óntica.

Aquí, «dar fundamentos» no debe entenderse en el sentido estricto y derivado de la demostración de las proposiciones teóricas de tipo óntico, sino en un significado fundamentalmente originario. Según esto, dar fundamentos significa lo mismo que *hacer posible la pregunta del por qué en general.* Así pues, hacer visible el carácter propio y originariamente fundamentador del fundamentar en cuanto dar fundamentos significa aclarar el origen trascendental del por qué como tal. Esto quiere decir que no se están buscando, pongamos por caso, las razones por las que irrumpe de facto en el Dasein la pregunta del por qué, sino que se está preguntando por la posibilidad *trascendental* del por qué en general. Por eso, a quien hay que interrogar es a la propia trascendencia, en la medida en que está determinada por los dos modos de fundamentar comentados hasta el momento. El fundamentar que funda, en cuanto proyecto de un mundo, ofrece posibilidades de la existencia. Existir quiere decir siempre: actuar ate-
169 niéndose a lo ente —a lo ente que no conforme al Dasein, a sí mismo o a los semejantes a él— encontrándose situado en medio de lo ente, de tal modo que en este actuar que se encuentra situado se trate siempre del poder ser del propio Dasein. En el proyecto de un mundo se da un lanzarse más allá de lo posible, en relación con lo cual, y en el estar dominado por eso ente (lo real) que oprime y constriñe en el encontrarse situados, surge el por qué.

Pero como los dos modos de fundamentar que hemos citado primero *forman ambos parte* de la trascendencia, el surgimiento del por qué es trascendentalmente necesario. El por qué también se multiplica en diversas variantes desde su origen. Las formas fundamentales son: ¿por qué así y no de otro modo? ¿Por qué éste y no aquél? *¿Por qué en general algo y no nada?* Se exprese como se exprese, en cualquier caso en este por qué ya está incluida una precom-

prensión, aunque sea preconceptual, del ser-qué-, ser-cómo- y del ser (nada) en general. Esta comprensión del ser es la que hace posible el por qué. Pero esto también quiere decir que contiene ya la respuesta originaria [106a] primera y última a todo preguntar. La comprensión del ser, en cuanto la *respuesta* absolutamente más previa que se puede dar, ofrece la primera y la última *fundamentación.* Y lo que en ella fundamenta es la trascendencia como tal. Puesto que aquí se desvelan el ser y la constitución del ser, la fundamentación trascendental (en cuanto dar fundamentos) significa la *verdad ontológica.*

Este dar fundamentos subyace o está «en el fundamento» de todo actuar ateniéndose a lo ente, de tal modo que sólo en la claridad de la comprensión del ser puede manifestarse el ente en sí mismo (es decir, *en cuanto* eso ente que es y tal como es). Pero como todo manifestarse de lo ente (verdad óntica) está dominado desde el principio de manera trascendental por ese *dar fundamentos* ya caracterizado, por eso mismo todo descubrir y abrir ónticos tienen que ser «fundamentadores» a su manera, esto es, tienen que *demostrarse.* En esta demostración se lleva a cabo la *presentación de lo ente* exigida en cada caso por el qué- y el cómo- de cada respectivo ente y por el correspondiente *tipo de desvelamiento* (verdad), por ejemplo, como «causa» o «móvil» (motivo) de una *170*
coherencia ya manifiesta de lo ente. Puesto que la trascendencia del Dasein da fundamentos proyectando, encontrándose situada y construyendo una comprensión del ser, y puesto que en la unidad de la trascendencia *dicho* dar fundamentos es igual de originario que los dos primeros citados, o, lo que es lo mismo, surge de la libertad finita del Dasein, por esta razón, en sus demostraciones y justificaciones fácticas, el Dasein *puede* librarse de los «fundamentos», no recurrir a ellos, confundirlos y ocultarlos. De acuerdo con este origen del dar fundamentos, y por ende de la demostración, a la libertad siempre le queda reservada la posibilidad, en el Dasein, de determinar hasta qué punto se debe extender y si acaso debe decidirse por un auténtico dar fundamentos, es decir, por el desvelamiento de su posibilidad trascendental. Por mucho que en la trascendencia siempre se desvele el ser, lo cierto es que para ello no se precisa una captación ontológico-conceptual. Y, así, la trascendencia *como tal* puede quedar oculta y ser sólo conocida a través de una interpretación «indirecta». Pero en cualquiera de los casos, también entonces resulta desvelada, porque precisamente puede dejar que lo ente se abra y brote en la constitución fundamental del ser-en-el-mundo, en el que se anuncia el autodesvelamiento de la trascendencia. Ahora bien, la trascendencia se desvela propiamente como origen del fundamentar cuando éste es llevado al *surgimiento* en su triplicidad. De acuerdo con esto, fundamento significa: *posibilidad, suelo, demostración.* Sólo el fun-

[106a] 1.ª ed. (1929): la esencia de esta respuesta: la relación del ser [Seyn] en cuanto ser [Seyn] con el ser humano. En qué medida el auténtico pensar del ser [Seyn] no es *ningún preguntar.*

damentar de la trascendencia, triplemente disperso, consigue por medio de la unificación originaria ese todo en el que cada Dasein va a poder existir. El acontecer de la trascendencia, en cuanto fundamentar, es el construirse de ese espacio en el que irrumpe el *mantenerse* fáctico en cada momento del Dasein fáctico en medio de lo ente en su totalidad.

Según esto, ¿reduciremos el tradicional número de cuatro fundamentos a tres, o acaso los tres modos de fundamentar se solapan con las tres variantes del
171 πρῶτον ὅθεν de *Aristóteles?* La comparación no se puede plantear en términos tan superficiales, porque lo propio de la primera exposición de los «cuatro fundamentos» es precisamente que en ellos todavía no se distingue fundamentalmente entre fundamentos trascendentales y causas específicamente ónticas. Aquéllos son sólo el grado «más general» de éstas. La originariedad de los fundamentos trascendentales y su específico carácter de *fundamento* todavía se siguen ocultando bajo la característica formal que los entiende como principios «primeros» y «supremos». Por eso, también les falta la unidad. Ésta sólo puede consistir en un mismo grado de originariedad del origen trascendental del triple modo de fundamentar. La esencia del «fundamento» ni siquiera se puede buscar y mucho menos encontrar preguntando por un género universal que debería nacer de una «abstracción». *La esencia del fundamento es la triple dispersión, surgida de modo trascendental del fundamentar: en el proyecto de un mundo, la implicación en lo ente y el ontológico dar fundamentos a lo ente.*

Y es sólo por esto por lo que el más primitivo preguntar por la esencia del *fundamento* se confunde con la tarea de aclarar la esencia de *ser* y *verdad.*

Pero ¿acaso todavía no queda por preguntar por qué estos tres elementos que, unidos, constituyen la determinación de la trascendencia reciben el común nombre de «fundamentar»? ¿Es sólo una coincidencia fonética forzada de manera artificial y caprichosa? ¿O tal vez los tres modos de fundamentar sí que son idénticos desde *un* punto de vista, aunque sea de una manera distinta en cada caso? En efecto, tenemos que contestar afirmativamente. Ahora bien, la explicación *de ese* significado por el que los tres modos inseparables de fundamentar se corresponden de modo unitario aunque disperso no se puede llevar a cabo en el «plano» de la actual consideración. A modo de ejemplo bastará con señalar que fundar, tomar suelo y dar fundamentos *surgen* siempre, cada uno a su manera, *del cuidado por la permanencia y la estabilidad,* que, a su vez, sólo es posible como temporalidad [107a].

172 Si ahora nos alejamos expresamente de este ámbito de problemas para regresar al punto de partida de nuestra investigación, tendremos que pararnos a analizar brevemente si con nuestro intento de aclarar la «esencia» del fundamento hemos ganado algo —y qué cosa— en relación con el problema del «principio

[107a] 1.ª ed. (1929): y ésta en el tiempo como temporalidad.

de razón». Dicho principio dice así: todo ente tiene su fundamento. Con todo lo que se ha dicho hasta ahora parece que ha quedado explicado *por qué* es esto así. En efecto, es así, porque el ser, en cuanto algo que se comprende previamente, *da* ya «de suyo» *fundamentos,* porque todo ente en cuanto ente anuncia a su manera unos «fundamentos», independientemente de que éstos sean captados y determinados del modo adecuado o no. Y es porque el «fundamento» es un carácter trascendental y esencial del *ser en general* por lo que el principio de razón vale para *lo ente.* Ahora bien, el fundamento es inherente a la esencia del ser porque sólo hay ser (no ente) en la trascendencia, a modo de un fundamentar que se encuentra situado en el proyecto de un mundo.

Así pues, ahora ha quedado claro que hay que descartar que el «lugar de nacimiento» del principio de razón se encuentre en la esencia o en la verdad del enunciado, sino que se halla en la verdad ontológica o, lo que es lo mismo, en la trascendencia misma. *La libertad es el origen del principio de razón,* pues en ella, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica.

Partiendo de este origen, no sólo comprendemos el principio en su posibilidad interna, sino que se nos abren los ojos para lo que tienen de sorprendente y hasta ahora inexplicado sus distintas versiones, y que en la formulación corriente quedaba completamente oculto. Precisamente en *Leibniz* se pueden encontrar formulaciones del principio que ponen de relieve un aspecto aparentemente trivial de su contenido. Si las reagrupamos de modo sistemático, dichas formulaciones rezan así: ratio est cur hoc *potius* existit quam aliud; ratio est cur sic *potius* existit quam aliter; ratio est cur aliquid *potius* existit quam nihil. El «cur» se define como «cur potius quam». Pero aquí, el principal problema tampoco es el de llegar a saber por qué método y con qué medios se pueden llevar a su resolución las preguntas planteadas de facto en las conductas ónticas, sino que lo que se debe explicar es cómo es posible en general que se haya puesto el *173*
«potius quam» al lado del «cur».

Toda demostración tiene que moverse necesariamente en el terreno de *lo posible,* porque como actuación intencional respecto a lo ente ya se encuentra supeditada en lo tocante a su posibilidad a una fundamentación (ontológica) explícita o tácita. De acuerdo con su esencia, dicha fundamentación ofrece siempre y necesariamente *ámbitos de transformación* de lo posible, en los que, de acuerdo con el carácter de la posibilidad, cambia la constitución del ser de eso ente que hay que desvelar. Y esto es así porque, efectivamente, el ser (la constitución del ser) que da fundamentos, en cuanto vínculo trascendental para el Dasein, tiene sus raíces en la *libertad* de éste. El reflejo *de este* origen de la esencia del fundamento en el fundamentar de la libertad finita se muestra en el «potius quam» de las fórmulas del principio de razón. Pero, a su vez, la explicación de las concretas conexiones trascendentales entre el «fundamento» y el

«más bien que» urge aclarar la idea del ser en general (el qué-es y cómo-es, el algo, la nada y la nulidad).

De acuerdo con su forma y su papel tradicional, el principio de razón ha quedado atrapado en esa superficialidad que trae necesariamente consigo el primer esclarecimiento de todo lo «fundamental». En efecto, explicar el principio como un «principio fundamental» e incluso situarlo junto al principio de identidad y de contradicción o incluso deducirlo de éstos no sólo no conduce al origen, sino que equivale a impedir toda pregunta posterior. Además, hay que tener en cuenta que los principios de identidad y de contradicción no sólo son a su vez *también trascendentales,* sino que remiten a algo más originario que no tiene carácter de principio, sino que forma parte del acontecer de la trascendencia como tal (temporalidad).

Y, así, el principio de razón también comete sus abusos tratando de privar de esencia [108] a la esencia del fundamento, y, bajo la forma ya sancionada del principio fundamental, acaba con una problemática que podría hacerle tambalearse a él mismo. Lo que pasa es que dicho «desafuero inesencial» no se le puede achacar a la supuesta «superficialidad» de los filósofos singulares, y por la
174 misma razón no puede ser superado con un presunto «ir más allá» aún más radical. El fundamento tiene su elemento in-esencial, porque surge de la libertad finita. Ésta, a su vez, no puede sustraerse a lo que surge de ella de este modo. El fundamento que surge trascendiendo retorna a la propia libertad, y ésta, *en cuanto origen,* se convierte a su vez en «fundamento». *La libertad es el fundamento del fundamento.* Claro que no en el sentido de una «iteración» formal e infinita. Frente a lo que se suele pensar, el ser-fundamento de la libertad no tiene el carácter *de uno* de los modos del fundamentar, sino que se determina como unidad fundamentadora de la dispersión trascendental del fundamentar. Pero en cuanto *tal* fundamento, la libertad es el *no-fundamento,* o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino [109a].

Pero en su traspasamiento de lo ente, que proyecta un mundo, el Dasein tiene que pasar más allá de sí mismo a fin de poderse entender finalmente *a sí mismo* desde esa altura como abismo. Y, a su vez, este carácter abismal del Dasein no es nada que se presente ante la dialéctica o el análisis psicológico. El abrirse del abismo en la trascendencia fundamentadora es, más bien, el movimiento originario que lleva a cabo con nosotros mismos la libertad y con el que «nos da a entender», es decir, con el que nos presenta como contenido origina-

[108] *N. de los T.:* «treibt sein Unwesen». *Vid.* nota 17, p. 111.

[109a] 1.ª ed. (1929): todavía el inútil intento de pensar el ser-aquí pervirtiendo la verdad del ser [Seyn] en su giro.

rio del mundo, el cual, cuanto más originariamente está fundamentado, tanto más simplemente alcanza en su actuar el corazón del Dasein, es decir, su mismidad. Así pues, en el existir fáctico sólo se puede llegar a «superar» la inesencialidad del fundamento, pero sin llegar nunca a eliminarla.

Ahora bien, si en el sentido de la libertad de fundamento se entiende de principio a fin la trascendencia como abismo, con esto también se recrudece la esencia de lo que llamamos la *implicación* del Dasein en lo ente y para lo ente. *175*
A pesar de encontrarse situado en medio de lo ente y determinado por él en su ánimo, el Dasein, en cuanto *libre* poder-ser, está *arrojado* en medio de lo ente. El hecho de que el Dasein tenga la posibilidad de ser él Mismo y de que lo sea de facto de acuerdo con su libertad, el hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario, son cosas que no están en poder de la libertad misma. Sin embargo, semejante impotencia (estar arrojado) no es sólo el resultado de la insistencia de lo ente sobre el Dasein, sino que es algo que determina al ser de lo ente como tal. Por eso, todo proyecto de un mundo es un proyecto *arrojado.* La explicación de *la esencia de la finitud* del Dasein a partir de la constitución de su ser [110a] debe preceder a todos los planteamientos «obvios» de la «naturaleza» finita del hombre, a toda descripción de las propiedades que proceden de la finitud y, por consiguiente, a toda «explicación» apresurada acerca de su origen óntico.

La esencia de la finitud del Dasein se desvela en *la trascendencia en cuanto libertad de fundamento* [111b].

Y, así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia.* Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el Dasein, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro Dasein compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo.

[110a] 1.ª ed. (1929): el salto al origen! (Ser-aquí), origen, libertad, temporalidad; finitud del Dasein que no es idéntica a la finitud del ser humano y que debe entenderse de otro modo: ¡carácter de origen!
[111b] 1.ª ed. (1929): pero la libertad no tiene nada en común con el fundamentar ni con el fundamento, así como tampoco con la causa ni con el causar ni con cualquier modo de «hacer cosas» y de «hacer».

DE LA ESENCIA DE LA VERDAD

Vamos a hablar de la *esencia*[1a] de la verdad. La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa de si la verdad es en cada caso la verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, si es la verdad de una reflexión técnica o de la inteligencia política, ni sobre todo si es la verdad de la investigación científica o de una forma artística o incluso la verdad de una meditación pensante o de una fe del culto. La pregunta por la esencia deja todo esto de lado y trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda «verdad» en general como verdad. 177

Pero ¿acaso con la pregunta por la esencia no nos perdemos en el vacío de una generalidad que deja sin aire a cualquier pensar? ¿Acaso lo extremo de estas preguntas no evidencia la ausencia de suelo firme que caracteriza a toda filosofía? Después de todo, lo primero que debe intentar un pensar bien fundamentado ocupado con lo real es establecer la verdad efectivamente real, que nos proporciona hoy día norma y estabilidad, contra la confusión de la opinión y el cálculo. A la vista de este estado real de necesidad, ¿qué significado tiene la pregunta («abstracta») por la esencia de la verdad que pasa por alto todo lo efectivamente real? ¿La pregunta por la esencia no es la más inesencial y más irrelevante que se puede preguntar en general?

Nadie puede negar la esclarecedora obviedad de estas dudas y reflexiones. Nadie debe despreciar a la ligera su imperiosa gravedad. ¿Pero quién toma voz en esas reflexiones? El «sano» sentido común de los hombres que insiste en exigir una utilidad al alcance de la mano, y pugna celosamente contra el saber

[1a] 3.ª ed. (1954): esencia: 1. quidditas-el qué es-κοινόν; 2. posibilitación-condición de posibilidad; 3. fundamento de la posibilitación.

178 sobre la esencia de lo ente, un saber esencial que desde hace largo tiempo se llama «filosofía».

El sentido común del hombre tiene su propia necesidad; afirma su legitimidad con el único arma que está a su alcance, esto es, la invocación a lo «obvio» de sus aspiraciones y reflexiones. Ahora bien, la filosofía no puede rebatir nunca al sentido común porque éste es sordo a su lenguaje. Ni siquiera debe albergar semejante deseo, porque el sentido común es ciego a lo que ella propone como asunto esencial.

Además, nosotros mismos nos quedamos detenidos en lo obvio del sentido común cuando nos creemos seguros en esas multiformes «verdades» de la experiencia de la vida, del actuar, investigar, crear y creer. Nosotros mismos defendemos lo «obvio» contra cualquier pretensión de ponerlo en tela de juicio y cuestionarlo.

Por eso, si de veras debemos preguntar por la verdad, la primera exigencia será responder en qué punto estamos hoy nosotros. Se quiere saber qué ocurre con nosotros actualmente. Se reclama la meta que se le debe plantear al hombre en su historia y para ella. Se quiere la «verdad» real y efectiva. ¡Es decir, la verdad al fin y al cabo!

Pero para reclamar una verdad «real» se tiene que saber ya previamente qué significa verdad en general. ¿O sólo se sabe esto «porque es algo que se siente» y sólo de un modo «general»? Pero ¿acaso este «saber» aproximado y la indiferencia que suscita no es más miserable que el simple y puro desconocimiento de la esencia de la verdad?

1. El concepto corriente de verdad

¿Qué se entiende habitualmente por «verdad»? Este término, «verdad» [2a], tan
179 elevado y al mismo tiempo tan desgastado y casi vulgar, alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero [3b]. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo, que «es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea» y lo que queremos decir es que se trata de una alegría pura y real. Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto, hablamos de oro verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Sólo es una «apariencia» y, por eso, no es real. Lo no real o irreal vale como lo contrario de lo real. Pero el oro aparente también es algo efectivamente real. Por eso, tratando de expresarnos de un modo más claro, decimos que el oro real es el oro auténtico. Pero «reales» son los dos tipos de oro y no es menos real el oro auténtico que el oro falso que

[2a] 1.ª ed. (1943) y 3.ª ed. (1954): ver-dad, -dad: la clara (esclarecedora), la que alumbra.
[3b] 1.ª ed. (1943) y 3.ª ed. (1954): hacer-pro-ducir-dejar surgir en el claro.

también circula. Lo verdadero del oro auténtico no es algo que pueda ser garantizado por su carácter de cosa real. Por eso vuelve a surgir la pregunta: ¿qué significa aquí auténtico y verdadero? El auténtico oro es ese oro real cuya realidad coincide con lo que, ya previamente y siempre, pensamos «propiamente» cuando decimos oro. Y, al revés, cuando suponemos que lo que tenemos delante es oro falso, decimos: «aquí hay algo que no concuerda». Por contra, cuando algo es «como debe ser», decimos que concuerda. La *cosa* concuerda.

Pero no sólo llamamos verdadera o verdadero a una alegría efectivamente real, o al oro auténtico y los entes de este tipo, sino que también llamamos verdaderas y falsas a todas nuestras aserciones sobre lo ente, ente que, a su vez, puede ser auténtico o inauténtico en su género y puede ser así o de otra manera en su realidad. Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo. También en estos casos decimos que concuerda. Pero ahora no es la cosa la que concuerda, sino la *proposición.*

Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa *180*
con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.

Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: veritas est adaequatio rei et intellectus. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: veritas est adaequatio intellectus ad rem. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la adaequatio rei ad intellectum. Ambos conceptos esenciales de la veritas significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como *conformidad o rectitud* [4].

En cualquier caso, la una no es la mera inversión de la otra. Al contrario, lo que ocurre es que intellectus y res se piensan de modo distinto en cada caso. Para darnos cuenta de esto tendremos que devolver la formulación habitual del concepto de verdad a su origen más próximo (el medieval). La veritas entendida como adaequatio rei ad intellectum no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que «los objetos se conforman a nues-

[4] *N. de los T.:* «sich richten nach», 'regirse por'; «Richtigkeit», 'rectitud, corrección, *conformidad*'. A lo largo de todo el texto se juega con una lista de términos de significado muy parecido que tratamos de distinguir con términos más o menos equivalentes en castellano: además del ya citado, «stimmen», «nicht-einstimmen» [concordar, no concordar], «Einstimmigkeit» [concordancia], «Übereinstimmung», «Übereinkommen» [coincidencia], «Angleichung» [adecuación].

tro conocimiento», sino que significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (ens creatum), corresponden a la idea previamente pensada en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas. El intelecto humano también es un ens creatum. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero el entendimiento sólo es conforme a la idea en la medida en que
181 sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. En cuanto adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum), la veritas es la que garantiza la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). La veritas siempre significa en su esencia la convenientia, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto entes creados, con el creador, un modo de «concordar» que se rige por lo determinado en el orden de la creación [5a].

Pero, una vez que se ha liberado de la idea de la creación, este orden también puede ser presentado de modo general e indeterminado como orden del mundo. En el lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por «lógico»). Se da por hecho que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. También allí donde se emplean esfuerzos de una inutilidad sorprendente para tratar de explicar cómo pueda darse esa conformidad se presupone a ésta como esencia de la verdad. Así pues, la verdad enunciada siempre significa la coincidencia de la cosa presente con el concepto «racional» de su esencia. Parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador y ejecutor del intellectus. Y, así, la fórmula de la esencia de la verdad (veritas est adaequatio intellectus et rei) adquiere esa validez universal que todo el mundo puede apreciar de inmediato. Dominados por la obviedad de este concepto de verdad, una obviedad que apenas se tiene en cuenta en sus fundamentos esen-
182 ciales, también se toma en el acto como cosa obvia que la verdad tiene su con-

[5a] 1.ª ed. (1943): no se trata de una doble coincidencia, sino de *una sola*, pero articulada de varias maneras: puesto que existe una coincidencia con el creador, por eso también la hay *entre sí* (como creado tiene algo divino); la «correspondencia» en un sentido más esencial que en el de la tosca analogía entis de la Escolástica, tomada de Aristóteles sin ninguna reflexión.

trario y que tiene que haber una no-verdad. La no verdad de la proposición (inconformidad) es la no coincidencia del enunciado con la cosa. La no verdad de la cosa (inautenticidad) significa la no concordancia de lo ente con su esencia. En los dos casos, la no verdad se puede concebir como un no concordar. Éste cae fuera de la esencia de la verdad. Por eso, en cuanto contrario de la verdad y cuando lo que importa es captar la esencia pura de la verdad, la no verdad puede dejarse a un lado.

Pero, en este caso, ¿es preciso todavía un desvelamiento particular de la esencia de la verdad? ¿Acaso la pura esencia de la verdad no está ya suficientemente representada por ese concepto que, no estando perturbado por ninguna teoría y protegido por su obviedad, es un concepto comúnmente válido? Si además entendemos la reconducción de la verdad de la proposición a la verdad de la cosa como aquello bajo cuya forma ella se presenta primero, es decir, como una explicación teológica, y si mantenemos en toda su pureza la definición filosófica de su esencia librándola de la intromisión de la teología y limitando el concepto de verdad a la verdad de la proposición, entonces nos topamos enseguida con una antigua tradición del pensar, si bien tampoco la más antigua, según la cual la verdad es la coincidencia (ὁμοίωσις) de un enunciado (λόγος) con una cosa (πρᾶγμα). Llegados aquí, ¿qué elementos del enunciado suscitan todavía alguna pregunta, suponiendo que sepamos ya qué significa coincidencia de un enunciado con la cosa? ¿Pero sabemos esto?

2. *La interna posibilidad de la coincidencia*

Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tie- *183*
nen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. ¿Pero cómo puede adecuarse a la moneda algo

tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?

Adecuación no significa aquí una igualación real y concreta entre cosas que son distintas. Antes bien, la esencia de la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa. Mientras tal «relación» siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de la adecuación, carece de sentido. El enunciado sobre la moneda «se» refiere a esta cosa en la medida en que la re-presenta [6] y dice qué ocurre con lo
184 re-presentado mismo desde el punto de vista que predomina en casa caso. Lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice *tal como* ella es. El «tal como» concierne al re-presentar y a lo re-presentado. Si dejamos a un lado todos los prejuicios «psicológicos» y «de teoría de la conciencia», re-presentar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente [7], en cuanto que está puesto así [8], tiene que atravesar un enfrente [9a] [10] abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo [11] como cosa y mostrarse como algo estable y permanente [12]. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *conexión* que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse [13b] [14]. Pero todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene siempre a

[6] *N. de los T.:* literalmente, 'la pone delante'; también lo re-presentado es literalmente 'lo puesto delante'. En las siguientes líneas hay que tener presente ese sentido literal.

[7] *N. de los T.:* «das Entgegenstehende». En estas líneas se juega con la raíz del verbo «stehen», que aparece en distintas formas.

[8] *N. de los T.:* «als so Gestellte».

[9a] 3.ª ed. (1954): la apertura de un en-frente.

[10] *N. de los T.:* traducimos «ein offenes Entgegen».

[11] *N. de los T.:* «stehenbleiben».

[12] *N. de los T.:* «ein Ständiges».

[13b] 3.ª ed. (1954): comportarse: 'detenerse en el claro' (persistir, mantenerse en el claro) de la presencia de lo que está presente.

[14] *N. de los T.:* traducimos «Verhalten», término que incluye los sentidos de 'conducta' o 'comportamiento', tanto como el de 'mantenerse' (*vid.* nota *supra*). Además, nótese el juego con «Verhältniss», 'conexión', y «sich an etwas *halten*», 'atenerse a algo'.

un elemento manifiesto *en cuanto tal.* Eso que sólo así y en sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensar occidental como «lo presente» y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de «ente».

El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto [15] [16c] a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner [17d] y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente *tal como* es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es *185*
conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).

El enunciado toma prestada su conformidad del carácter [18a] abierto del comportarse; pues sólo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.

De este modo, cae la tradicional y exclusiva asignación de la verdad al enunciado como si éste fuera su único lugar esencial. La verdad no habita originariamente en la proposición. Pero al mismo tiempo surge la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de ese comportarse que se mantiene siempre abierto y procura previamente un criterio de conformidad, esto es, de la única posibilidad que le da a la conformidad de la proposición la apariencia de consumar en general la esencia de la verdad.

3. *El fundamento que hace posible la conformidad*

¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la confor-

[15] *N. de los T.:* traducimos «offenständig». A partir de ahora el sustantivo, de igual significado, «Offenständigkeit», será vertido más simplemente como 'carácter abierto', aunque más literalmente sería 'carácter de mantenerse abierto'.

[16c] 3.ª ed. (1954): en cuanto persistente en la apertura.

[17d] 3.ª ed. (1954): mostrar, disponerse, surgir, presentarse.

[18a] 3.ª ed. (1954): y éste en el claro.

midad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y se logre la concordancia con ella? Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente a una directriz vincu-
186 lante sólo es posible si se *es libre* para lo que se manifiesta en lo abierto. Este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no comprendida. El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad.*

Pero ¿acaso dicha proposición sobre la esencia de la conformidad no está poniendo una obviedad en el lugar de otra? Para poder llevar a cabo una acción, y por lo tanto también la acción del enunciar representador, y aún más la de la afirmación o disensión en relación con una «verdad», el que actúa tiene que ser libre, o, lo que es lo mismo, no debe tener impedimentos. Pero es que esa proposición no quiere decir que para llevar a cabo el enunciar, comunicarlo o apropiárselo, haga falta un actuar no obligado, sino que dice así: la libertad [19a] es *la esencia* de la propia verdad. Aquí, «esencia» se entiende como el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido. Pero en el concepto de libertad no pensamos la verdad y mucho menos su esencia. Por eso, la proposición que dice que la esencia de la verdad (la conformidad del enunciado) es la libertad tiene que resultar chocante.

¿Acaso poner la esencia de la verdad en la libertad no significa confiar la verdad al libre disponer del hombre? ¿Se puede enterrar a la verdad de modo más profundo que abandonándola al capricho de este «junco al viento»? Ahora sale de modo más claro a la luz lo que siempre se le imponía al sentido común en el transcurso del precedente análisis: aquí se arrincona a la verdad en la subjetividad del sujeto humano. Por mucho que este sujeto pueda alcanzar también una objetividad, en cualquier caso la objetividad sigue siendo humana y está en manos del libre arbitrio del hombre en la misma medida que la subjetividad.

Ciertamente se le atribuyen al hombre falsedad y disimulo, mentira y engaño, estafa y apariencia, en resumen, todos los tipos posibles de no verdad. Pero
187 la no verdad es lo contrario de la verdad y, por eso, se la mantiene bien lejos del ámbito de la pregunta por la pura esencia de la verdad, en cuanto no-esencia de la verdad. Este origen humano de la no verdad no hace más que confirmar, aunque sea mediante una contraposición, que la esencia de la verdad «en sí» domina «sobre» el hombre. Para la metafísica, la verdad es lo imperecedero y eterno que nunca puede ser construido sobre la fugacidad y fragilidad del ser

[19a] 3.ª ed. (1954): libertad y claro del ocultar que se encubre (acontecimiento propio [Ereignis]).

humano. Entonces, ¿cómo puede encontrar la esencia de la verdad su consistencia y fundamento en la libertad del hombre?

La oposición a la proposición que dice que la esencia de la verdad es la libertad se apoya en prejuicios que en su versión más extrema dicen: la libertad es una propiedad del hombre. La esencia de la libertad no necesita ni tolera más preguntas. Todo el mundo sabe ya qué es el hombre.

4. La esencia de la libertad

Ahora bien, la indicación que llama la atención sobre la conexión esencial existente entre la verdad como conformidad y la libertad quebranta y mina estos prejuicios, suponiendo desde luego que estemos dispuestos a cambiar nuestro modo de pensar. La meditación sobre la conexión esencial entre verdad y libertad nos induce a seguir la pregunta por la esencia del hombre desde una perspectiva que nos garantice la experiencia de un oculto fundamento esencial del hombre (del Dasein), de tal modo que nos traslade al ámbito originariamente esencial de la verdad. A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial. En un primer momento la libertad fue definida como libertad para lo que se manifiesta en algo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo *188*
manifiesto, a lo que se adecua en cuanto conforme un enunciado representador, es eso siempre abierto en un comportarse que se mantiene abierto. La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser[20a] a lo ente.

Habitualmente hablamos de un dejar ser o dejar estar cuando, por ejemplo, nos abstenemos de llevar a cabo un proyecto planeado. Que «dejamos que algo sea» o dejamos estar algo significa que ya no nos preocupamos del asunto ni le damos más vueltas. Aquí, el dejar ser algo tiene el sentido negativo de pasar por alto, renunciar a algo, esto es, el sentido de la indiferencia y hasta del desinterés.

Ahora bien, la expresión aquí utilizada y necesaria, «dejar ser a lo ente», no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. Dejar ser es el meterse en lo ente[21b]. Naturalmente, esto tampoco se entiende como mera puesta en marcha, protección, cuidado y planificación de lo ente que sale al encuentro o que se busca. Dejar ser -esto es, dejar ser a lo ente como eso ente

[20a] 1.ª ed. (1943): dejar-estar: 1. no de un modo negativo, sino en el sentido de permitir o conceder y de salvaguarda; 2. no como un actuar dirigido a lo óntico. Tener en cuenta, considerar el ser como ser [Seyn].

[21b] 1.ª ed. (1943): dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada.

que es- significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como τὰ ἀληθέα, lo no oculto[22]. Si traducimos ἀλήθεια con el término «desocultamiento» en lugar de con «verdad», dicha traducción no sólo será «más literal», sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad, en el sentido de la conformidad del enunciado, dentro de ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y desencubrimiento[23] de lo ente. Meterse en el desocultamiento de lo ente no es per-
189 derse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente[24]. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.

La libertad no es sólo lo que el sentido común quiere entender bajo ese nombre: el antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina de este lado o del otro. La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo esto (antes que la libertad «negativa» y «positiva») ese meterse en el desencubrimiento de lo ente como tal. El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el «aquí», es lo que es.

En el ser-aquí se le devuelve al hombre el fundamento esencial y durante mucho tiempo infundamentado gracias al cual el hombre puede ex-sistir. Aquí,

[22] *N. de los T.:* «das Unverborgene».

[23] *N. de los T.:* traducimos respectivamente «Entborgenheit» (y en otros lugares *infra* «Unverborgenheit», que más literalmente y para distinguirlo de este término debería traducirse como 'inocultamiento', cosa que no hacemos para evitar un exceso de términos) y «Entbergung». Estos y otros sustantivos con la misma raíz («Verborgenheit», «Verbergen», «Verbergung», «Entbergen», «Bergen», además de los verbos y participios correspondientes) dan lugar a un problema de traducción de difícil solución, ya que en castellano no parece posible reproducir de modo sencillo el carácter más sustantivo y de estado de los sustantivos alemanes en «heit» («Unverborgenheit» y «Verborgenheit») frente al carácter más activo y verbal de los acabados en «ung» («Entbergung», «Verbergung») o en forma infinitiva en «en» [«Entbergen», «Verbergen», «Bergen»). Hemos optado por ir alternando dos términos base: '(des)ocultamiento' [Un-verborgenheit] y '(des) encubrimiento' [Entbergung, Verbergung], para dar cuenta de que se traducen términos que no son del todo equivalentes, pero con esto no queda resuelto el problema, que exigiría traducir los sustantivos en «heit» con términos inexistentes tales como «ocultez» [verborgenheit], «desocultez» [entborgenheit] e «inocultez» [Unverborgenheit], en cuyo caso traduciríamos más adecuadamente 'ocultamiento' y 'desocultamiento' para «Verbergung» y «Entbergung» sin salir de la misma raíz semántica. Efectivamente, todos los términos aludidos entran dentro de un único y mismo campo semántico que debería ser reproducido con variantes de un único y mismo término castellano si eso fuera posible.

[24] *N. de los T.:* para explicar la anómala grafía de esta palabra y todas sus posibles variantes, véase la nota 13 del ensayo «Carta sobre el Humanismo», p. 267.

«existencia» no significa existentia en el sentido del aparecer y del «Dasein» (estar ahí delante) de un ente. Pero «existencia» tampoco significa aquí, al modo «existencial», el esfuerzo moral del hombre por su sí-mismo edificado sobre una constitución corporal y anímica. La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal. Todavía incomprendida, ni siquiera necesitada de una fundamentación esencial, la ex-istencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. Lo ente en su totalidad se desvela como φύσις, la «naturaleza», que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado 190
de un venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un «tiempo» que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.

Pero si, en cuanto dejar ser a lo ente, el ser-aquí ex-sistente libera al hombre para su «libertad», en la medida en que es ésta la que primero y en general le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección, y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella. El hombre no la «posee» como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico [25a]. La «naturaleza» no tiene historia.

Entendida de este modo, en cuanto dejar ser a lo ente, la libertad consuma y lleva a cabo la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. La «verdad» no es una característica de una proposición conforme enunciada por un «sujeto» humano acerca de un «objeto» y que luego «valga» no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre *es* al modo de la ex-sistencia.

Puesto que todo comportarse humano de algún modo se mantiene siempre abierto y se acomoda a aquello en relación con lo cual se comporta, la conten-

[25a] 1.ª ed. (1943): insuficiente; esencia de la historia a partir de la historia como acontecimiento propio [Ereignis].

ción y compostura[26] del dejar ser, esto es, la libertad, debe haber traído consigo
191 como dote la interna indicación de adecuar el representar al correspondiente ente. Decir ahora que el hombre ex-siste significa que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está preservada para él en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad. Es a partir del modo como se presenta la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia.

Como, de todos modos, la verdad es en su esencia libertad, por eso, en su dejar ser a lo ente, el hombre histórico también puede *no* dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando esto ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad[27] de la verdad. Pero como en cuanto esencia de la libertad, la libertad existente no es una propiedad del hombre, sino que el hombre sólo ex-siste en cuanto posesión de dicha libertad y sólo de ese modo se torna susceptible de historia, por eso la inesencialidad de la verdad tampoco puede surgir a posteriori de la simple incapacidad o dejadez del hombre. Por el contrario, la no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad. Es sólo porque verdad y no-verdad *en esencia* no son indiferentes la una a la otra, sino que se pertenecen mutuamente, por lo que una proposición verdadera puede aparecer en la más violenta de las oposiciones respecto a la correspondiente proposición no verdadera. Por eso, la pregunta por la esencia de la verdad sólo llega hasta el ámbito originario de lo preguntado por ella cuando, partiendo de una mirada previa a la plena esencia de la verdad, también incluye en el desvelamiento de la esencia la meditación acerca de la no-verdad. Las explicaciones sobre la inesencialidad de la verdad no son algo que se añada a posteriori para rellenar un hueco, sino el paso decisivo para un buen planteamiento de la *pregunta* por la esencia de la verdad. Pero ¿cómo podemos captar la inesencialidad en la esencia de la verdad? Si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, entonces la no-verdad tampoco puede equipararse con la no conformidad del juicio.

5. *La esencia de la verdad*

192 La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser exsistente que desencubre a lo ente. Todo comportarse que se mantiene siempre abierto se mueve en el dejar ser a lo ente y se comporta siempre en relación con

[26] *N. de los T.:* «Verhaltenheit»: este término –tan próximo a «Verhalten», que venimos traduciendo por 'comportarse'— reúne varios sentidos (una actitud contenida, la compostura, y también el comportamiento).
[27] *N. de los T.:* «Unwesen»; *vid.* nota *infra*, n.º 33, p. 164.

este o aquel ente. En cuanto supone dejarse implicar en el desencubrimiento de lo ente en su totalidad en cuanto tal, la libertad ya ha determinado y destinado todo comportarse a un estado de ánimo relativo a lo ente en su totalidad. Ahora bien, la determinación del estado de ánimo (el propio estado de ánimo) nunca se puede entender a la manera de una «vivencia» ni de un «sentimiento», porque de ese modo sólo se vería privado de su esencia e interpretado a partir de eso (como la «vida» y el «alma») que sólo puede afirmar la mera apariencia de un derecho esencial, mientras sigue llevando en su interior el falseamiento y la mala interpretación de dicha determinación del estado de ánimo. La determinación del estado de ánimo, es decir, la exposición ex-sistente en lo ente en su totalidad, sólo puede ser «vivida» y «sentida» porque el «hombre que la vive», sin intuir siquiera la esencia del estado de ánimo, se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que desencubre a lo ente en su totalidad. Todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad. El carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento. Al contrario: allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada. Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparen- *193*
te de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado.

El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él. El comportarse del hombre está completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad. Pero esta «totalidad» aparece dentro del horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable e inaprehensible. Nunca se puede comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso, independientemente de si éste forma parte de la naturaleza o de la historia. Por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más impensado. Sin embargo eso que predispone el ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo

tiempo un ocultar o encubrir[28]. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento[29] de lo ente en su totalidad, *es* el ocultamiento[30a][31].

6. *La no-verdad como encubrimiento*

El encubrimiento le impide a la ἀλήθεια desencubrir[32] y tampoco le permite ser todavía στέρησις (privación), sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad. Así pues, y pensado desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de
194 este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento. ¿Qué preserva el dejar ser en esta relación con el encubrimiento? Nada menos que el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio. No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino sólo de una única cosa: que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre.

En el dejar ser que desencubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto. En la medida en que ex-siste, el ser-aquí preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad. La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. Aquí, no-esencia[33] todavía no significa una caída en la esencia en el sentido de lo general (κοινόν, γένος) de su possibilitas (lo que hace posible algo) y de su fundamento. Aquí, no-esencia es, en este sentido, la esencia que ya es antes de presentarse[34]. Pero, por contra, «inesencialidad»[35] significa antes que nada y sobre todo la desfiguración de esa esencia ya caída.

[28] *N. de los T.:* «ein Verbergen».

[29] *N. de los T.:* «die Verbergung».

[30a] 1.ª ed. (1943): entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis]).

[31] *N. de los T.:* «die Verborgenheit».

[32] *N. de los T.:* «das Entbergen».

[33] *N. de los T.:* «Un-wesen»: 'no-esencia', en permanente paralelismo con 'no-verdad'. Cuando la palabra aparece sin guión, la traducimos por el sustantivo: 'inesencialidad', adoptando un sentido distinto para Heidegger.

[34] *N. de los T.:* «das in solchem Sinne vor-wesende Wesen».

[35] *N. de los T.:* «Unwesen»: nótese el sentido peyorativo y «desfigurativo» del término frente a 'no-esencia'.

En cualquier caso y con cualquiera de estos significados, aunque cada vez a su manera, la no-esencia sigue siendo esencial para la esencia y nunca resulta inesencial en el sentido de indiferente. Pero hablar así de inesencialidad y de no-verdad choca todavía demasiado contra lo que se piensa habitualmente y parece que es sólo una especie de acumulación de impresionantes «paradojas» inventadas. Y como es difícil acabar con esa impresión lo mejor será renunciar a este discurso que sólo le resulta paradójico a la doxa (opinión) habitual. Por contra, para el que sabe, el «no» [36] de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo de lo ente).

Comprendida como dejar ser a lo ente, la libertad es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra. Todo comportarse se funda sobre esta relación y recibe de ella la indicación para lo ente y su desencubrimiento. Pero esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en *195*
la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido. Ciertamente, en su comportarse el hombre siempre se comporta ateniéndose a lo ente, pero también es verdad que la mayor parte de las veces se conforma con este o aquel ente y su respectivo carácter abierto. El hombre sigue manteniéndose en lo que resulta accesible y es dominable incluso cuando se trata de lo primero y último de todo. Y cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiar y asegurar el carácter abierto de lo ente en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles.

Pero ese sedentarismo, instalado en lo habitual y corriente, equivale en sí mismo a no dejar que reine nunca el encubrimiento de lo oculto. Es verdad que también en el ámbito de lo corriente hay misterios, cosas inexplicadas o no decididas y dudosas. Pero estos interrogantes, que por lo que hace a sí mismos no comportan inseguridad alguna, sólo son lugares de paso y puntos intermedios en el transcurso hacia lo accesible, y por lo tanto no son esenciales. Cuando sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que se anuncia de cuando en cuando, el encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental.

Pero el olvido no consigue eliminar el misterio olvidado del Dasein, sino que por el contrario le presta a la aparente desaparición de lo olvidado una presencia propia. En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones. Cuando se la deja estar de este modo, la humanidad va completando su «mundo» de acuerdo con las necesidades e intenciones más nuevas y lo llena con sus propósitos y sus planes. El hombre

[36] *N. de los T.:* «das Un-».

toma de éstos sus pautas, dejando olvidado a lo ente en su totalidad. Aferrado siempre a ellos, se procura permanentemente nuevas pautas, sin meditar siquiera sobre el fundamento de donde las ha tomado ni en la esencia que se las ha procurado. A pesar del progreso hacia nuevas pautas y metas, el hombre se
196 equivoca en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente. El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación*[37] en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste, sino que al mismo tiempo *insiste,* esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo.

Ex-sistiendo, el Dasein insiste. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya «inesencial» de la verdad.

7. La no-verdad como errar

El hombre entregado a la más próxima accesibilidad de lo ente es insistente. Pero sólo insiste en cuanto ya ex-siste, desde el momento en que acepta a lo ente como tal medida normativa. Pero al tomar medidas la humanidad se aparta del misterio. Ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio son inseparables. Son una y la misma cosa. Ahora bien, tales entregarse a... y apartarse de... siguen la orientación de un giro[38] propio del dar vueltas de aquí para allá del Dasein. Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el *errar.* El hombre anda errante[39]. No es que el hombre caiga en el errar. Si está siempre sujeto a dicho errar es porque, ex-sistiendo, in-siste y, de este modo, ya está en el errar. El errar por el que atraviesa el hombre no es algo que, por así decir, se limite sólo a rozar al hombre, algo parecido a un foso en el que a veces cayera, sino que el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico. El errar es el campo de acción de ese giro en el que la ex-sistencia in-sistente da vueltas y se vuelve a olvidar siempre de sí y a

[37] *N. de los T.:* nótese la conexión de este término con «Verhalten»: 'comportarse' (y 'mantenerse').
[38] *N. de los T.:* traducimos «Wende», que entra en juego con «Zu-wenden» [entregarse a] y «Weg-wenden» [apartarse de]. Más abajo, también «wendig».
[39] *N. de los T.:* «Der Mensch irrt». El verbo «irren», 'errar', encierra como el castellano los dos sentidos de 'vagar' y de 'equivocarse', 'extraviarse'.

confundirse de nuevo. El ocultamiento de lo ente oculto en su totalidad reina *197*
en el encubrimiento del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en un errar.

El errar es la esencial instancia contraria a la esencia inicial de la verdad. El errar se abre como ese espacio abierto a cualquier contraposición respecto a la verdad esencial. El errar es la estancia abierta y el fundamento del *error.* El error no es una falta aislada, sino el reino (el dominio) de la historia de los intrincados entramados de todos los modos de errar.

De acuerdo con su carácter abierto y su referencia a lo ente en su totalidad, todo comportarse tiene siempre su manera de errar. El error se extiende desde la más común de las equivocaciones, confusiones o errores de cálculo hasta el perderse y extraviarse en las actitudes y decisiones que son esenciales. Ahora bien, lo que por lo general y también según las teorías filosóficas se conoce como error, esto es, la falta de conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno y hasta el más superficial de los modos del errar. Ese errar en el que tiene que caminar en cada caso una humanidad histórica a fin de que su marcha sea errante, se conjuga y encaja esencialmente con la apertura del Dasein. El errar domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde. En cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el hombre es capaz de extraer de la ex-sistencia, de *no* dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar y no deja de ver el misterio del ser-aquí.

Puesto que la ex-sistencia in-sistente del hombre camina en el errar y puesto que el errar, como confusión, siempre oprime a su manera y gracias a esa opresión se adueña del misterio en la medida en que es un misterio olvidado, por esto en la ex-sistencia de su Dasein el hombre se ve sometido al dominio del misterio y, *sobre todo,* de la opresión del errar. Se encuentra sujeto al estado de *necesidad de la opresión* por uno y otro motivo. La plena esencia de la verdad, que incluye su propia inesencialidad, mantiene al Dasein en esa situación de necesidad en un permanente dar vueltas de aquí para allá. El Dasein *198*
es el volverse a la necesidad. Del ser-aquí del hombre y sólo de él surge el desencubrimiento de la necesidad y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable.

El desencubrimiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad. En la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento reina el errar. El ocultamiento de lo oculto y el errar pertenecen a la esencia inicial de la verdad. La libertad, concebida a partir de la ex-sistencia in-sistente del Dasein, es la esencia de la verdad (en el sentido de la conformidad del re-presentar) solamente porque la propia libertad nace de la esencia inicial de la verdad, del reinar del misterio en el errar. El dejar ser a lo ente se consuma en un comportarse que se mantiene abierto. El dejar ser a lo ente como

tal en su totalidad sólo ocurre de modo conforme a la esencia cuando, a veces, se asume en su esencia inicial. Entonces la re-solución que se abre al misterio está en el camino del errar como tal. Entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario. Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el errar es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el *ser* de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, todavía no se domina en la multiplicidad de sus sentidos. El pensar del ser, del que surge inicialmente este preguntar, se concibe desde Platón como «filosofía», y sólo más tarde recibe el nombre de «metafísica».

8. *La cuestión de la verdad y la filosofía*

En el pensar del ser, la liberación del hombre para la ex-sistencia, que fundamenta la historia, toma la palabra, una palabra que no es primordialmente la «expresión» de una opinión, sino la articulación bien guardada de la verdad de
199 lo ente en su totalidad. Cuántos tienen oídos para esta palabra es algo que no cuenta. Pero quiénes son los que saben oír es lo que decide la posición del hombre en la historia. Ahora bien, en el mismo instante del mundo en el que tiene lugar el inicio de la filosofía comienza también el *marcado y abierto* dominio del sentido común (la sofística).

Dicho sentido común apela a la incuestionabilidad de eso ente abierto e interpreta toda pregunta del pensar como un ataque contra el sano sentido común del hombre y su desdichada susceptibilidad.

Pero lo que caracteriza a la filosofía, de acuerdo con la apreciación del sano sentido común, que dentro de su ámbito está plenamente legitimado, no llega a alcanzar a su esencia, la cual sólo se puede determinar a partir de la relación con la verdad originaria de lo ente como tal en su totalidad. Pero como la plena esencia de la verdad incluye también la inesencialidad y predomina por encima de todo en cuanto encubrimiento, la filosofía, en cuanto un preguntar por esta verdad, está dividida en sí misma. Su pensar es la entrega a la generosidad, que no se niega al ocultamiento de lo ente en su totalidad. Su pensar es, sobre todo, la re-solución [40] o apertura del rigor, que no acaba con el encubrimiento, pero constriñe a su esencia incólume a entrar en lo abierto del concebir y, por ende, en su propia verdad.

En el generoso rigor y la rigurosa generosidad de su dejar ser a lo ente como tal en su totalidad, la filosofía resulta ser un preguntar que no se puede atener

[40] *N. de los T.:* «Ent-schlossenheit», con guión que remarca sus dos sentidos de 'resolución' y 'apertura'.

únicamente a lo ente, pero que tampoco puede admitir ninguna imposición exterior. Kant ya intuyó este íntimo estado de necesidad del pensar; en efecto, dice así de la filosofía: «Aquí vemos cómo la filosofía se encuentra de hecho situada en una posición insegura que debe resultar firme, independientemente de que no pueda fijarla ni apoyarla en nada, ya sea en el cielo o en la tierra. Aquí tiene que demostrar su pureza como guardiana de sus propias leyes y no como heraldo de esas otras que un sentido innato o quién sabe qué naturaleza tutelar le sugieren... (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke*. Edición de la Academia IV, 425).

Con esta interpretación de la esencia de la filosofía, Kant, cuya obra intro- *200*
duce el último giro de la metafísica occidental, está ya avistando un ámbito que, de acuerdo con su posición metafísica fundada sobre la subjetividad, ciertamente sólo podía concebir desde esta última, como un modo de cumplir sus propias leyes. Esta visión esencial de la determinación de la filosofía es, sin embargo, suficientemente amplia como para rechazar cualquier subordinación servil de su pensar, como aquella que encuentra su expresión más impotente y desafortunada refugiándose en esa vía de escape que le da como mucho a la filosofía el valor de mera «expresión» de la «cultura» (Spengler) y de prestigioso ornato de una humanidad creativa.

Pero, en cualquier caso, la pregunta de si la filosofía efectivamente cumple su esencia, ya inicialmente decidida, en calidad de «guardiana de sus propias leyes», o si por el contrario es ella la que es guardada y destinada a guardar por parte de la verdad de aquello de lo que sus leyes son siempre leyes, esto es algo que se decide en función del carácter inicial con que la esencia originaria de la verdad resulta esencial para las preguntas del pensar.

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de «esencia» la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-sistente del dejar ser, en cuanto su «fundamento», y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía «generalidad» de una universalidad «abstracta», sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del «sentido» de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.

9. Nota

201 La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser [41] en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser [42]. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia.* Después de nuestras explicaciones es fácil observar que la frase no se limita a invertir un determinado orden de las palabras para despertar la impresión de una paradoja. El sujeto de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. El cubrir que aclara es o, mejor dicho, deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. La frase no es dialéctica. En realidad no se trata de ninguna frase en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro [43] dentro de la historia del ser [44]. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser [45] se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es ἀλήθεια.

La conferencia «De la esencia de la verdad» debería haber sido completada, ya desde su proyecto originario, por una segunda titulada «De la verdad de la esencia». Esta última fracasó por motivos a los que se alude en la carta «Sobre el humanismo».

La pregunta decisiva (*Ser y tiempo,* 1927) por el sentido del ser, es decir (S. y t., p. 151) por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarro-
202 llar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación de la metafísica. El pensar intentado en esta lección se consuma en la experiencia fundamental que nos hace ver que es sólo a partir del ser-aquí, en el que el hombre puede entrar, en donde se prepara para el hombre histórico

[41] *N. de los T.:* obsérvese que se trata del peculiar uso heideggeriano del término «sein» [ser] con la letra «y» griega, «Seyn».
[42] *N. de los T.:* «Seyn».
[43] *N. de los T.:* «Kehre».
[44] *N. de los T.:* «Seyn».
[45] *N. de los T.:* «Seyn».

una proximidad a la verdad del ser. Aquí, como ya ocurría en *Ser y tiempo,* no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que el transcurso de la lección invita a pensar a partir de este otro fundamento (a partir del ser-aquí). La progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que en lugar de proporcionar representaciones y conceptos se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser.

LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LA VERDAD

Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que 203
se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La «doctrina» de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello.

Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él. Pero hacer justicia a esta exigencia significaría volver a dialogar con todos los «Diálogos» de Platón en su conjunto. Como esto es imposible, tendrá que ser otro camino el que nos conduzca a lo no dicho en el pensar de Platón.

Lo que allí permanece no dicho es un giro en la determinación de la esencia de la verdad. Que dicho giro se consuma efectivamente, en qué consiste el giro y qué se fundamenta gracias a este cambio en la esencia de la verdad se aclarará mediante una interpretación del «símil de la caverna».

La presentación del «símil de la caverna» sirve de comienzo al séptimo libro del «diálogo» sobre la esencia de la πόλις (*Politeia* VII, 514a, 2 hasta 517a, 7). El «símil» cuenta una historia. El relato se desarrolla a través de un diálogo entre Sócrates y Glaucón. Aquél expone la historia y el segundo manifiesta su creciente sorpresa. La siguiente traducción ofrece entre paréntesis una serie de aclaraciones que tratan de arrojar luz sobre el texto griego.

204 ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν. –ὁρῶ, ἔφη.–

ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. –ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τας ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

–πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;–

206 –τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο; –τί μήν;–

–εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν; –ἀνάγκη.–

–τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν; –μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. –παντάπασι δή, ἦν δ'ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. –πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.–

–σκόπει δή, ἦν δ'ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη φύσει, εἰ τοιάδε συμ-

«Trata de poner en tu mirada la siguiente escena: unos hombres habitan 205
bajo tierra en un cobijo semejante a una cueva. Hacia arriba, contra la luz del día, posee una entrada que se extiende a lo largo y hacia la que se recoge toda la caverna. En esa morada permanecen los hombres atados por las piernas y el cuello desde su infancia. Por eso están siempre en el mismo sitio, sin moverse, y lo único que les queda es mirar justo lo que se les presenta delante del rostro. Como están encadenados no son capaces de girar sus cabezas. Es verdad que se les ha dejado un rayo de luz, pero que procede de un fuego que arde lejano, allá arriba, detrás de ellos. Entre el fuego y los encadenados (es decir, a sus espaldas) corre en lo alto un camino, a lo largo del cual, así debes imaginártelo, se ha construido un murito de poca altura similar a las mamparas que levantan los prestidigitadores ante el público para mostrar sus trucos por encima de ellas.
—Ya veo, dijo él—.

Pues bien, ahora imagina que a lo largo de ese murito unos hombres llevan todo tipo de objetos que sobresalen por encima de él, estatuas y otras figuras de piedra y de madera y demás cosas hechas por la mano del hombre. Como no se podía esperar menos, algunos de los porteadores van charlando, mientras otros callan.

—Es una imagen extraordinaria, la que me propones, dijo él, y también son presos fuera de lo corriente—. Sin embargo son semejantes en todo a nosotros, hombres, repliqué yo. Porque ¿qué te figuras? Esos hombres nunca han visto nada, ni por sí mismos, ni a través de los demás, a excepción de las sombras que les proyecta (permanentemente) la luz del fuego en la pared de la caverna que se encuentra frente a ellos.

—¿Cómo iba a ser de otro modo, dijo él, si están obligados a tener la cabeza inmóvil y eso durante toda su vida?

¿Pero qué es lo que ven de las cosas que llevan (a sus espaldas)? ¿Acaso no 207
ven precisamente eso (las sombras)? —Efectivamente—.

Si fueran capaces de hablar y comentar entre ellos lo que ven, ¿no crees que tomarían lo que ven por lo ente [1]? —Se verían obligados a ello—.

¿Y qué pasaría si esta prisión tuviese además un eco procedente de la pared que está frente a ellos (y que es la única que contemplan todo el tiempo)? Cada vez que uno de los que caminan por detrás de los presos (llevando cosas) dejase oír su voz, ¿crees que podrían pensar que lo que habla es otra cosa distinta de las sombras que ven desfilar frente a ellos? —¡No, por Zeus!, dijo él—. Entonces a los presos no les quedaría más remedio que tomar a las sombras de los objetos por lo desencubierto mismo. —Sería necesario de todo punto, dijo él—.

Ahora sigue imaginando, repliqué yo, que los presos fuesen liberados de sus cadenas y por tanto curados de golpe de su falta de discernimiento y reflexiona

[1] *N. de los T.:* «das Seiende»: 'lo que tiene ser', 'lo que es'; de modo más técnico: 'lo ente'.

βαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαφυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνύς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; –πολύ γ', ἔφη.–

208 Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων; –οὕτως, εφη.

εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

–οὐ γὰρ ἄν, εφη, ἐξαίφνης γε.–

συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. –πῶς δ'οὔ;

210 τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.–ἀναγκαῖον, ἔφη.–

de qué tipo tendría que ser esa falta de discernimiento si a los prisioneros les ocurriese lo siguiente. En cuanto uno de ellos fuera desatado y obligado a ponerse repentinamente en pie, girar el cuello, emprender la marcha y mirar de cara a la luz, sólo podría hacer todo esto (cada vez) con sufrimiento y tampoco sería capaz de ver a través de la tenue luz aquellas cosas de las que antes veía las sombras. (Si le ocurriese todo esto), ¿qué crees que diría cuando alguien le explicara que antes sólo había estado viendo naderías mientras que ahora se encuentra mucho más cerca de lo ente y que, en consecuencia, al estar de cara hacia eso que es más ente debería de ver de modo mucho más correcto? Y si, además, alguien le mostrase cada una de las cosas que habían sido transportadas y le obligase a contestar a la pregunta sobre qué son, ¿no crees que no sabría por dónde empezar y que, además, consideraría lo anteriormente visto (con sus *209*
propios ojos) como más desencubierto que aquello que le es mostrado ahora (por otro)? —Desde luego, dijo él.

Y si alguien le obligase a mirar el fuego, ¿acaso no le dolerían los ojos y no desearía volver la cabeza y huir a refugiarse nuevamente en aquello que es capaz de contemplar con sus fuerzas y decidir que eso (que puede ver él mismo directamente) es en realidad más claro que lo que ahora se le está mostrando? —Así es, dijo él.

Pues si además, repliqué yo, alguien lo arrastrase con violencia (al liberado de sus cadenas) por la salida áspera y empinada de la cueva y no lo dejase en paz hasta haberlo empujado fuera, a la luz del sol, ¿no sentiría el así forzado dolor e indignación? Y, una vez a la luz del sol, ¿no se le llenarían los ojos del resplandor y no se encontraría por lo tanto incapacitado para ver ni una sola de esas cosas que ahora se abren ante él como lo desencubierto?

—No sería capaz de verlas de ningún modo, dijo él, o, por lo menos, no de repente.

Aparentemente es necesario un período de acomodación para poder ver lo que está arriba (fuera de la caverna, a la luz del sol). Y durante semejante adaptación lo que le resultaría más fácil en primer lugar sería mirar las sombras y después el reflejo del hombre en el agua y del resto de las cosas, pero más tarde dirigiría su mirada a las cosas mismas (a lo ente, en lugar de a los reflejos, cada vez más débiles). Y de todas estas cosas, contemplaría con mayor facilidad lo que se halla en la bóveda del cielo, y el propio cielo, y eso de noche, pues contemplaría la luz de la luna y de las estrellas, (es decir, más fácilmente) que por el día, el sol y su brillo. —Sin duda.

Pero al final, creo yo, acabaría siendo capaz de mirar al propio sol y no *211*
sólo a su reflejo en el agua o en cualquier otro lugar donde pueda aparecer, al sol mismo, tal como es él mismo y en su propio lugar, para considerarlo y ver cómo está constituido. —Tendría que ocurrir así necesariamente, dijo él.

καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

–δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.–

τί οὖν; ἀναμιμνῃσκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;–καὶ μάλα.–

τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι „ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

212 –οὕτως, ἔφη ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.–

καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου; –καὶ μάλα γ', ἔφη.–

τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

σφόδρα γ', ἔφη.–

Y después de haber hecho todo esto, también debería mostrarse capaz de concluir lo siguiente sobre el sol, esto es, que es él el que permite que haya estaciones y años y domina todo lo que se encuentra en el círculo ahora visto (de la luz del sol), en efecto, que incluso es él (el sol) el que es causa de todo lo que aquéllos (que permanecen abajo, en la caverna) tienen en cierto modo ante sí.

—Evidentemente, dijo él, éste llegaría hasta allí (hasta el sol y todo lo que se encuentra a la luz) después de haber pasado por aquello (todo lo que sólo es sombra y reflejo).

¿Y ahora qué? Si se acordase de su primera morada y del «saber» allí reinante y de los que estaban allí encadenados con él, ¿no crees que se consideraría dichoso del cambio sufrido y, por contra, lamentaría la suerte de los otros? —Sí, muchísimo.

Pues bien, si (entre los hombres) del anterior lugar de morada (es decir, en la caverna) se fijaran determinados honores y distinciones para aquel de entre ellos que ve con más agudeza todo lo que pasa por delante (todo lo que ocurre diariamente) y retiene mejor en la memoria qué cosas suelen pasar primero, después o simultáneamente, y que por tanto es capaz de predecir más rápidamente qué va a pasar en el futuro, ¿crees tú que aquél (el que salió de la caverna) sería capaz todavía de volver junto a aquéllos (de la caverna) para tratar de competir con los que en ese lugar reciben más honores y poder, o más bien aceptaría eso que Homero llama «servir a otros por el salario como campesino *213*
(viviendo sobre la tierra), es decir, ser un hombre sin fortuna» y soportar cualquier cosa antes de volver a mantener los puntos de vista (válidos en la caverna) y de ser un hombre de esa clase?

—Yo creo, dijo él, que soportaría cualquier cosa antes que ser un hombre de esa clase (el de la caverna).

Pues bien, ahora reflexiona sobre esto, repliqué yo: si aquel que salió de la caverna volviese a bajar allí y volviese a sentarse en el mismo puesto, ¿no se le llenarían los ojos de oscuridad, viniendo repentinamente del sol? —Efectivamente, y mucho, dijo él.

Si ahora tuviese que volver a emitir juicios y opiniones con los allí encadenados a propósito de las sombras, mientras sus ojos todavía están nublados y antes de que se le hayan vuelto a acomodar, lo que requeriría no poco tiempo de adaptación, ¿no se vería expuesto al ridículo allá abajo y no le darían a entender que ha salido allá arriba para regresar (a la caverna) con los ojos estropeados y que por lo tanto no sirve de nada emprender el camino hacia las alturas? Y si alguien tratase de ponerles la mano encima para quitarles sus cadenas y guiarlos arriba, si pudiesen atraparlo y matarlo, ¿no lo matarían efectivamente?

—Seguramente, dijo él.»

¿Qué significa este relato? El propio Platón nos ofrece la respuesta, pues inmediatamente después del relato hace aparecer la interpretación (517a, 8-518d, 7).

La morada en forma de caverna es la «imagen» para τὴν ... δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν «el ámbito de estancia que se muestra (diariamente) a los que miran a su alrededor». El fuego de la caverna, que arde por encima de sus moradores, es la «imagen» para el sol. La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo dicha bóveda, destinados a la tierra y atados a ella, viven los hombres. Lo que allí les rodea y les concierne es para ellos «lo efectivamente
214 real», es decir, lo ente. En esa morada en forma de caverna se encuentran «en el mundo» y «en casa» y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente.

Las cosas nombradas en el «símil», que se tornan visibles fuera de la caverna, son, por contra, la imagen de aquello en lo que verdaderamente consiste lo ente de lo ente. Esto es, según Platón, aquello a través de lo cual lo ente se muestra en su «aspecto». Platón no toma este «aspecto» como mera «aparición». El «aspecto» también tiene para él algo de un salir afuera por medio del que todo se «presenta» [2a]. Encontrándose en su «aspecto» se muestra el propio ente. «Aspecto» significa en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que se encuentran a la luz del día, fuera de la caverna, en donde existe una libre visión de todo, representan en el «símil» las «ideas». Según Platón, si el hombre no las tuviese, es decir, si no tuviese en su mirada el correspondiente «aspecto» de las cosas, los seres vivos, los hombres, los números, los dioses, nunca podría percibir esto y aquello como casa, árbol o dios. Por lo general, el hombre cree estar viendo directamente esta casa y aquel árbol y, del mismo modo, todos y cada uno de los entes. De entrada, el hombre no sospecha nada de que todo aquello que corrientemente le parece «lo efectivamente real» sólo lo ve a la luz de las «ideas». Eso que aparentemente es lo único verdaderamente real, que es inmediatamente visible, audible, tangible y calculable, según Platón, no es más que el ensombrecimiento de la idea y por ende una sombra. Esto próximo y que sin embargo es como una sombra mantiene cotidianamente preso al hombre. Vive en una prisión y deja a su espalda todas las «ideas». Y precisamente porque no reconoce su cárcel como tal, toma a ese ámbito cotidiano que se halla bajo la bóveda celeste como el espacio donde se mueven la experiencia y el juicio, que son los únicos que otorgan la medida para todas las cosas y relaciones, los únicos que proporcionan las reglas para su disposición y organización.

215 Si ahora, como se piensa en el «símil», el hombre tiene que mirar repentinamente al fuego situado a sus espaldas, que provoca las sombras de las cosas

[2a] Extraído de *Geistige Überlieferung,* 1942: «An-, d.h. herzu-wesen», 'estar presente', es decir, 'venir a la presencia'.

transportadas hacia adelante y hacia atrás, entonces sentirá de inmediato ese desacostumbrado giro en su mirada como una molestia en su restante conducta y opinar habituales. Ya sólo la mera suposición de tener que adoptar dentro de la caverna un comportamiento tan extraño será rechazada, porque efectivamente, allá adentro, en la caverna, se está en posesión plena e inequívoca de la realidad efectiva. El hombre de la caverna, obstinado en su «punto de vista», ni siquiera es capaz de sospechar la posibilidad de que su realidad efectiva pudiera ser sólo una sombra. ¿Y cómo podría saber que es una sombra, si ni siquiera quiere conocer el fuego de la caverna y su luz, a pesar de que se trata de un fuego «fabricado» y por ende debe serle familiar al hombre? Por contra, la luz del sol, fuera de la caverna, no ha sido fabricada por el hombre. Las cosas ya crecidas y presentes se muestran de modo inmediato en su claridad sin precisar de una representación por medio de sombras. Las cosas que se muestran a sí mismas son en el «símil» la «imagen» para las «ideas». El sol, sin embargo, vale en el «símil» como «imagen» para aquello que hace visible a todas las ideas. Es la «imagen» para la idea de todas las ideas. Según Platón ésta se llama ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, lo que «literalmente», y sin embargo dando lugar a malentendidos, se traduce con el nombre de «idea de bien».

Las correspondencias del símil (que ahora nos hemos limitado a enumerar) entre las sombras y la realidad experimentada a diario, entre el reflejo del fuego de la caverna y la claridad en la que se encuentra la «realidad» acostumbrada y próxima, entre las cosas fuera de la caverna y las ideas, entre el sol y la idea suprema, no agotan todo el contenido del «símil». En efecto, así aún no se ha captado en absoluto lo más auténtico. Porque el «símil» habla de procesos y no sólo de estancias y posiciones de los hombres dentro y fuera de la caverna. En efecto, los procesos que allí se narran son tránsitos desde la caverna a la luz del 216
día y de dicha luz nuevamente a la caverna.

¿Qué sucede en estos tránsitos? ¿Qué hace posible dichos sucesos? ¿De dónde procede su necesidad? ¿Cuál es el fin de dichos tránsitos?

Los tránsitos de la caverna a la luz del día y de allí nuevamente a la caverna exigen en cada caso una acomodación de los ojos de la oscuridad a la claridad y viceversa. En cada ocasión, y por motivos opuestos, los ojos se encuentran confundidos: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518a, 2). «Una doble confusión sobreviene a los ojos y por doble motivo.»

Esto significa o bien que a partir de una ignorancia apenas advertida el hombre puede llegar a ese lugar donde lo ente se le muestra de modo más esencial, aunque de entrada él no esté a la altura de lo esencial, o bien que el hombre también puede caer fuera de la conducta de un saber esencial y ser conducido al ámbito donde reina la realidad común, aunque sin ser capaz de reconocer como real lo que aquí es habitual y conocido.

Y del mismo modo que el ojo de carne y sangre tiene que acomodarse muy lentamente ya sea a la claridad, ya sea a la oscuridad, del mismo modo el alma tiene que acomodarse con paciencia y en adecuada progresión al ámbito de lo ente al que se ve expuesta. Sin embargo, y antes que nada, dicha acomodación exige que el alma en su conjunto se vea orientada hacia la dirección fundamental de su tendencia, del mismo modo que el ojo sólo puede ver bien y hacia todos los lados cuando previamente el cuerpo en su conjunto ha adoptado la correspondiente postura.

Pero ¿por qué la acomodación tiene que ser lenta y constante en cada respectivo ámbito? Porque el cambio de dirección concierne al ser hombre y por ende se consuma en el fondo de su esencia. Esto quiere decir que la posición que servirá de norma y que debe surgir gracias a un cambio de dirección tiene que desarrollarse y convertirse en una conducta fija a partir de una relación
217 que ya soporta el ser del hombre. Ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón llama la παιδεία. Dicha palabra no se puede traducir. Para Platón, y de acuerdo con su definición de la esencia, παιδεία significa la περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia. Por eso, la παιδεία es esencialmente un tránsito, concretamente de la ἀπαιδευσία a la παιδεία. De acuerdo con este carácter de tránsito, la παιδεία siempre queda referida a la ἀπαιδευσία. La palabra que mejor responde al nombre παιδεία, aunque no del todo, es el término alemán «Bildung» (formación)[3]. Lógicamente tenemos que devolverle a la palabra toda su fuerza significativa originaria y olvidar la incorrecta interpretación que adoptó a finales del siglo XIX. «Bildung» significa dos cosas: por un lado, es un formar en el sentido de ir desarrollando un carácter. Pero este «formar» también «forma» (imprime carácter) conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma o modelo. «Formación» es por lo tanto imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen. La esencia contraria a la παιδεία es la ἀπαιδευσία, la falta de formación. En ella ni se despierta el desarrollo de la posición fundamental ni se dispone ningún modelo normalizador.

La fuerza esclarecedora del «símil de la caverna» se concentra en el esfuerzo por tratar de hacer visible y cognoscible la esencia de la παιδεία por medio de la plasticidad de la historia narrada. Al mismo tiempo, Platón también quiere poner sobre aviso y mostrar que la παιδεία no tiene su esencia en el hecho de verter meros conocimientos en un alma sin preparación como en un recipiente vacío cualquiera que estuviese ahí delante. Por contra, la auténtica formación

[3] *N. de los T.:* la traducción corriente del alemán «Bildung» es 'formación', 'educación', pero hay que tener en cuenta que incluye en su raíz la palabra «Bild», que significa 'imagen', 'modelo', etc.

afecta y transforma al alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él. El hecho de que en el «símil de la caverna» la esencia de la παιδεία tenga que ponerse en imágenes es algo claramente dicho en una frase al principio del libro VII, con la que Platón introduce el relato: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. «Después, trata de obtener una visión (de la esencia) de la "formación" que sea del tipo de esa experiencia (descrita en lo que sigue), así 218
como de la ausencia de formación, que (íntimamente relacionadas) atañen a nuestro ser humano en su fundamento.»

El «símil de la caverna» ilustra plásticamente, según la expresiva afirmación de Platón, la esencia de la «formación». Por contra, la interpretación que tratamos de hacer ahora del «símil» debe remitir a la «doctrina» platónica de la verdad. ¿Pero procediendo de este modo no se le añade al «símil» algo ajeno a él? La interpretación amenaza con convertirse en una violenta transformación del sentido del relato. Eso es lo que puede parecer hasta que logre imponerse la opinión de que el pensamiento de Platón está supeditado a una transformación de la esencia de la verdad que se convierte en la ley de lo que dice el pensador. En la interpretación que se hace necesaria por mor de una necesidad futura el «símil» no se limita a ilustrar la esencia de la formación, sino que al mismo tiempo abre la mirada en dirección hacia una transformación de la esencia de la «verdad». Pero si el «símil» es capaz de mostrar ambas cosas, ¿no debería reinar una relación esencial entre la «formación» y la «verdad»? En efecto existe tal relación. Y consiste en que sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la «formación» en su entramado fundamental.

¿Pero qué encierra a la «formación» y a la «verdad» en una unidad esencial originaria?

παιδεία significa el cambio de dirección de todo el hombre en el sentido del traslado, de cara a la adaptación, desde el ámbito de aquello que se presenta primero a otro ámbito en el que se manifiesta lo ente. Este traslado sólo se hace posible desde el momento en que todo lo que hasta entonces se le había revelado al hombre y el modo en que se le había revelado se transforman. Lo que está no oculto para el hombre de cuando en cuando y el modo del desocultamiento tienen que cambiar. El desocultamiento[4] se llama en griego ἀλήθεια, palabra que se traduce con el término «verdad». Y «verdad» significa desde hace largo

[4] *N. de los T.:* para la insatisfactoria traducción de los términos en torno al campo semántico de «ocultar», «encubrir», *vid.* nuestra nota 23 al ensayo «De la esencia de la verdad», p. 160. Traducimos el término que designa a la verdad, «Unverborgenheit», como 'desocultamiento' (aunque literalmente debería ser algo así como 'inocultez') y «unverborgen» como 'no oculto' o 'desocultado'. Paralelamente, aunque la raíz alemana es la misma y siempre en torno al sentido de 'ocultar', traducimos 'encubrimiento' para «Verbergung» y 'desencubrimiento' para «Entbergung».

tiempo para el pensamiento occidental la coincidencia de la representación pensante con la cosa: adaequatio intellectus et rei.

219 Pero si no nos conformamos con traducir «literalmente» las palabras παιδεία y ἀλήθεια, sino que intentamos pensar desde el saber de los griegos la verdadera esencia nombrada en ellas, entonces «formación» y «verdad» se encerrarán en una unidad esencial. En efecto, cuando nos tomamos en serio el contenido esencial de lo que nombra la palabra ἀλήθεια, surge la pregunta de cuál será el punto de partida desde el que Platón determina la esencia del desocultamiento. La respuesta a esta pregunta nos remite al auténtico contenido del «símil de la caverna». Nos muestra en qué medida y cómo el «símil» trata de la esencia de la verdad.

Lo no oculto y su desocultamiento nombran siempre eso que en el ámbito de estancia del hombre está abiertamente presente en cada ocasión. Pues bien, el «símil» cuenta una historia de tránsitos de un lugar de estancia a otro. Por eso, dicha historia se divide en general en una sucesión de cuatro estancias diferentes, ordenadas de acuerdo con una característica graduación ascendente y descendente. Las diferencias de las estancias y de los grados de los tránsitos se basan en la diversidad de ἀληθές, que ponen la norma en cada caso, esto es, del tipo de «verdad» que reina en cada caso. Por eso, también el ἀληθές, lo no oculto, se debe pensar y nombrar en cada grado de un modo o de otro.

En el primer grado, los hombres viven encadenados en la caverna y se ven atrapados por lo primero que les sale al encuentro. La descripción de esta estancia se cierra con una frase especialmente acentuada: παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς (515c, 1-2). «Por lo tanto, no cabe duda de que los así encadenados no tomarían por lo no oculto a ninguna otra cosa que no fuera las sombras de los utensilios.»

El segundo grado cuenta cómo se les libera de sus ataduras. Ahora, los encadenados son hasta cierto punto libres, pero permanecen encerrados en la caverna. Sin embargo, ahora pueden volverse hacia todos los lados. Se les abre la
220 posibilidad de ver por sí mismos las cosas que transportan a sus espaldas. Y así, los que antes sólo contemplaban sombras se hallan μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515d, 2) «mucho más cerca de lo ente». En cierto modo, las propias cosas muestran ahora su apariencia, en concreto a la luz artificial del resplandor del fuego de la caverna, y ya no se encuentran ocultas por las sombras. Cuando son sólo las sombras las que salen al encuentro, mantienen atrapada la mirada y, así, se interponen ante las propias cosas. Pero si la mirada queda liberada de su prisión de sombras, el hombre así liberado alcanza la posibilidad de llegar hasta el círculo de lo «más desocultado», de la ἀληθέστερα (515d, 6). Y, sin embargo, hay que decir del así liberado que ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα *(ibid.).* «Él considerará lo que

veía antes (directamente) (las sombras) por más desocultado que lo que le es mostrado ahora (expresamente por otros).»

¿Por qué? El resplandor del fuego deslumbra al liberado, cuyos ojos no están acostumbrados. La ceguera le impide ver el propio fuego y percibir cómo su brillo ilumina las cosas y sólo de este modo permite que ellas aparezcan. Por eso, el cegado tampoco puede llegar a captar que lo que antes veía era sólo la sombra de las cosas al resplandor de dicho fuego. Es cierto que ahora el liberado ve algo más que sombras, pero todo en medio de una total confusión. Comparado con ésta, lo vislumbrado bajo el reflejo de ese fuego desconocido pero no visto, las sombras, tenía un contorno preciso. Puesto que esta aparente consistencia de las sombras es lo visible sin confusión, también tiene que parecerle forzosamente al liberado como lo «más desocultado». Por eso, también al final del segundo grado vuelve a aparecer la palabra ἀληθές, y ahora en la forma comparativa, ἀληθέστερα, lo «más desocultado». En las sombras se ofrece una «verdad» más auténtica. Porque también el hombre liberado de sus ligaduras se engaña en la apreciación de lo «verdadero» al faltarle el presupuesto para una «valoración», esto es, al faltarle la libertad. Es verdad que la ausencia de cadenas es una liberación, pero el hecho de verse desatado todavía no equivale a 221
la auténtica libertad.

Ésta sólo se alcanza en el tercer grado. Aquí, el liberado de sus cadenas es trasladado fuera de la caverna, «al aire libre». Allí todo se muestra abiertamente a la luz del día. Ahora, la visión de lo que son las cosas ya no se muestra sólo a la luz artificial y engañosa del fuego del interior de la caverna. Son las propias cosas las que están ahí con la fuerza concluyente y vinculante de su propio aspecto. El espacio libre al que ha sido trasladado el liberado no significa lo ilimitado de una mera extensión, sino la vinculación limitadora de lo claro, de lo que resplandece a la luz del sol, ahora también contemplado. Las visiones de eso que son las cosas mismas, las εἴδη (ideas), constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente singular se muestra como éste y aquél, y en cuyo mostrarse a sí mismo eso que aparece se torna por vez primera no oculto y accesible.

Una vez más, el grado alcanzado hasta ahora en las distintas estancias se determina por eso no oculto que da aquí la norma y es auténtico. Por eso, incluso al inicio de la descripción del tercer grado se habla ya de τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516a, 3) «de aquello que ahora recibe el nombre de no oculto». Eso no oculto es ἀληθέστερον, aún más desocultado que las cosas artificialmente iluminadas dentro de la caverna a diferencia de las sombras. Eso no oculto alcanzado ahora es lo más desocultado de todo: τὰ ἀληθέστατα. Ciertamente Platón no utiliza esta fórmula en este pasaje concreto, pero sí dice expresamente τὸ ἀληθέστατον, lo más desocultado, en el momento de la

explicación correspondiente al comienzo del libro VI de la *Politeia.* Aquí (484c, 5 ss.) se dice οἱ ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες, «los que miran hacia lo más desocultado». Lo más desocultado se muestra en aquello que es lo ente. Sin semejante mostrarse a sí mismo del qué-es (es decir, de las ideas) esto, aquello y cualquier cosa semejante y, por ende, en general, todo, quedaría ocul-
222 to. «Lo más desocultado» se llama así porque es lo que se muestra en primer lugar en todo lo que aparece y hace accesible a lo que aparece.

Ahora bien, si ya en el interior de la caverna es difícil apartar la mirada de las sombras y dirigirlas al resplandor del fuego y a las cosas que en él se muestran, al punto de llegar a fracasar, liberarse en el espacio libre del exterior de la caverna exige la máxima paciencia y esfuerzo. La liberación no se sigue automáticamente del hecho de liberarse de las cadenas y no consiste en la ausencia de ligaduras, sino que sólo comienza a la manera de una constante acomodación a una mirada fija sobre los límites precisos de las cosas, las cuales se hallan firmemente asentadas en su aspecto. La auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es este volverse lo único que consuma la esencia de la παιδεία en tanto que un cambio de dirección [5]. Así pues, la consumación esencial de la «formación» sólo puede cumplirse en el ámbito y sobre el fundamento de lo más desocultado: el ἀληθέστατον, esto es, lo más verdadero, en definitiva, la auténtica verdad. La esencia de la «formación» se basa en la esencia de la «verdad».

Como, sin embargo, la παιδεία tiene su esencia en la περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, permanece constantemente como superación de la ἀπαιδευσία en cuanto tal cambio de dirección. La παιδεία guarda dentro de sí una referencia esencial respecto a la falta de formación. Y por mucho que según la propia interpretación de Platón el «símil de la caverna» quiera ilustrar plásticamente la παιδεία, precisamente dicha ilustración también debe poner de relieve ese momento esencial, la constante superación de la falta de formación. Por eso, en el relato de Platón la narración no termina, como se quiere creer, con la descripción de la adquisición del grado supremo, cuando se sale fuera de la caverna. Por el contrario, también forma parte del «símil» el relato del retorno del liberado a las profundidades de la caverna junto a los prisioneros. El liberado debe conducir también a estos otros fuera de lo que para ellos no está oculto para mostrarles arriba lo más desocultado. Pero ocurre que el libertador ya no
223 se orienta bien en la caverna. Corre el peligro de caer bajo el poder superior de la verdad allí reinante, esto es, de quedar sometido a la pretensión de la «realidad» común de prevalecer como la única. El libertador corre incluso el riesgo

[5] *N. de los T.:* nótese el juego entre «Zuwendung» [volverse hacia] y «Umwendung» [cambiar de dirección].

de que lo maten, una posibilidad que se hizo realidad en el caso del destino de Sócrates, el «maestro» de Platón.

El nuevo descenso a la caverna y la lucha sostenida en su interior entre el libertador y los presos, remisos a cualquier liberación, constituyen un cuarto y nuevo grado del «símil», aquel en el que se acaba de consumar. Es verdad que en este fragmento del «símil» ya no se utiliza la palabra ἀληθές, pero de todos modos también en este grado se tiene que tratar de eso no oculto que precisamente determina el ámbito de la caverna visitado ahora de nuevo. Pero ¿no se nombra ya en el primer grado eso «no oculto» que impone su norma en el interior de la caverna, las sombras? Cierto. Lo que pasa es que a lo no oculto no sólo le resulta esencial hacer accesible lo que aparece y mantenerlo abierto en su aparecer, sino también que lo no oculto supere constantemente un ocultamiento de lo oculto. Lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo, sustraerse a él. Inicialmente, para los griegos[6a] el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad («verdad»), y por eso el término griego para lo que los romanos llaman «veritas» y nosotros «verdad» se define por su *a* privativa (ἀ-λήθεια). Verdad[7b] significa inicialmente lo que se ha sustraído a un ocultamiento[8c]. Así pues, la verdad es un sustraerse según el modo del desencubrimiento. El ocultamiento puede tener diversas formas: recluir, guardar, esconder, cubrir, velar, simular. Como en el «símil» de Platón lo más supremamente desocultado tiene que ser sustraído a un encubrimiento tenaz y rastrero, por eso también el traslado fuera de la caverna hacia el espacio *224*
libre de la claridad del día es una lucha a vida o muerte. El cuarto grado del «símil» nos da a entender a su manera que la «privación», esto es, esa sustracción que consigue lo no oculto, forma parte de la esencia de la verdad. Por eso, como los tres anteriores grados del «símil de la caverna», también trata de la ἀλήθεια.

En general, este «símil» sólo puede haber sido construido sobre la visión de la caverna, porque está ya previamente determinado por la experiencia fundamental y sobreentendida para los griegos de la ἀλήθεια, el desocultamiento de lo ente. Efectivamente, ¿qué otra cosa puede ser esa caverna subterránea más que algo abierto en sí, pero que, al mismo tiempo, al estar cubierto por una bóveda y rodeado de muros de tierra, permanece cerrado a pesar de la entrada? Ese claustro abierto en sí mismo en que consiste la caverna y lo que éste encierra y por ende oculta remiten también a algo exterior, a lo no oculto que se extiende a la luz del día. Sólo la esencia de la verdad, pensada inicialmente

[6a] Extraído de *Geistige Überlieferung,* 1942: Heráclito, frag. 123.
[7b] Extraído de *Geistige Überlieferung,* 1942: en el sentido de 'guardar' [wahren].
[8c] Extraído de *Geistige Überlieferung,* 1942: encubrimiento.

como los griegos en el sentido de la ἀλήθεια, esto es, el desocultamiento referido a lo oculto (lo simulado y velado), sólo esto tiene una relación esencial con la imagen de la caverna escondida bajo la luz. Allí donde la verdad tiene otra esencia y no es desocultamiento o por lo menos no se encuentra determinada por él, un «símil de la caverna» no tendría ningún punto de apoyo para ilustrar nada.

Y, sin embargo, por mucho que en el «símil de la caverna» la ἀλήθεια sea expresamente experimentada y nombrada en pasajes destacados, no por eso deja de surgir en el lugar del desocultamiento otra esencia de la verdad que acaba tomando la delantera. Pero es claro que con esto también queda dicho que el desocultamiento sigue manteniendo a su vez algún rango.

En la descripción del «símil» y en la propia interpretación de Platón se da casi por sobreentendido que la caverna subterránea y su exterior son el ámbito en cuya esfera se desarrollan los sucesos descritos. Sin embargo, lo esencial son los tránsitos allí narrados, la subida al exterior, fuera del ámbito del resplandor
225 artificial del fuego para entrar en la claridad de la luz del sol, así como el retorno descendente, desde la fuente de toda luz hacia la oscuridad de la caverna. En el «símil de la caverna» la fuerza de la ilustración plástica no proviene de la imagen de clausura de la bóveda subterránea y de la prisión, así como tampoco de la visión del espacio abierto fuera de la caverna. Antes bien, para Platón, la fuerza significativa y metafórica del «símil» se concentra en el papel del fuego, el reflejo del fuego y las sombras, la claridad del día, la luz del sol y el propio sol. La clave de todo reside en el resplandor de lo que aparece y en el proceso por el que se torna posible su visión. Es verdad que se nombra al desocultamiento en sus distintos grados, pero en realidad sólo es pensado en relación con el modo en que vuelve accesible a eso que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ἰδέα). La auténtica reflexión se orienta hacia la aparición del aspecto, que se hace posible gracias a la claridad del resplandor. Dicho aspecto permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente. La auténtica reflexión concierne a la ἰδέα. La «idea» es el aspecto prestado por la visión a todo lo que se presenta. La ἰδέα es el puro resplandor en el sentido de la expresión: «luce el sol». La «idea» no deja «aparecer» a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece, al cual sólo le importa y el cual sólo consiste en su propio resplandor. La ἰδέα es aquello que puede resplandecer. La esencia de la idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consuma la venida a la presencia, concretamente la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente. En el qué-es de lo ente aquello viene en cada ocasión a la presencia. Pero la venida a la presencia es en general la esencia del ser. Por eso, para Platón, el ser tiene su auténtica esencia en el qué-es. También las designaciones posteriores revelan que la quidittas es el verdadero esse, esto es, la essentia y no la exis-

tentia. Lo que trae a la vista la idea, y por lo tanto ofrece a la vista, es, para la mirada dirigida hacia ella, lo no oculto de aquello bajo lo que ella aparece. Y así, lo no oculto es concebido de antemano y únicamente como lo aprehendido en la aprehensión de la ἰδέα, como lo conocido (γιγνώσκειν) en el conocer (γιγνωσκόμενον). En Platón, el νοεῖν y el νοῦς (la aprehensión) sólo alcan- 226
zan la relación esencial con la «idea» en esta fórmula concreta. En el sentido de este orientarse hacia las ideas, es la disposición la que determina la esencia de la aprehensión y, a partir de allí, la esencia de la «razón».

Ahora, «desocultamiento» significa siempre lo no oculto como lo accesible mediante la capacidad de resplandecer de la idea. Pero en cuanto el acceso es consumado mediante un «ver», el desocultamiento se encuentra uncido a la «relación» con el ver, es «relativo» a ella. Por eso, la pregunta desarrollada hacia el final del libro VI de la *Politeia* dice así: ¿Qué es lo que permite que la cosa vista y el ver sean lo que son en su relación? ¿En qué consiste el arco que se tiende entre ellos? ¿Qué yugo (ζυγόν 508a,1) los mantiene unidos a ambos? La respuesta, para la que se ha elaborado el «símil de la caverna», se presenta en imágenes: el sol, como fuente de luz, da a lo visto su visibilidad. Pero el ver sólo ve lo visible en la medida en que el ojo es ἡλιοειδές, «solar», en la medida en que tiene una capacidad de pertenencia al modo de ser del sol, es decir, a su resplandor. El propio ojo «luce», se entrega al resplandor, y de este modo puede recibir lo que aparece y aprehenderlo. Pensada desde su asunto, esta imagen encierra una conexión que Platón expresa del siguiente modo (VI, 508e, 1 ss.): τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. «Así pues, eso que le concede el desocultamiento a lo conocido, pero que también le regala al que conoce la capacidad (de conocer), esto, digo, es la idea del bien.»

El «símil» nombra el sol como imagen para la idea del bien. ¿En qué consiste la esencia de esta idea? En cuanto ἰδέα lo bueno es algo que resplandece, como tal, es lo que se da a sí mismo y como esto mismo es algo visible y por ende cognoscible, concretamente ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (517b, 8). «En el ámbito de lo cognoscible la idea del bien es la posibilidad de ver que consuma todo resplandecer y que por ende también es divisada de verdad sólo en último lugar, de tal modo que ape- 227
nas es vista propiamente (sólo con gran esfuerzo).»

Se traduce τὸ ἀγαθόν [9a] mediante la expresión, aparentemente comprensible, de «bien». Al usarla, normalmente se piensa todavía en lo «moralmente bueno», que se llama así precisamente porque es conforme a la ley moral. Esta interpretación trasciende el pensamiento griego, por mucho que la interpreta-

[9a] 1.ª ed. (1947): ἀγαθόν es ciertamente ἰδέα, pero ya no presente y por eso apenas visible.

ción platónica del ἀγαθόν como idea dé pie para pensar «moralmente» «el bien» y para acabar considerándolo equivocadamente como un «valor» más. La idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de «verdad», es el último y también el más débil descendiente del ἀγαθόν. Desde el momento en que «el valor» y la interpretación mediante «valores» son los que sostienen la metafísica de Nietzsche, y puesto que lo hacen bajo la forma incondicionada de una «transvaloración de todos los valores» y para él todo saber procede del origen metafísico del «valor», también el propio Nietzsche es el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica occidental. Naturalmente, puesto que concibe el valor como la condición de posibilidad de «vida» dispuesta por la «propia vida», Nietzsche ha sabido mantener firme la esencia del ἀγαθόν con más libertad de prejuicios que ninguno de los que tratan de alcanzar el absurdo sin fundamento de unos «valores con un valor en sí».

Si, además, pensamos la esencia moderna de la «idea» como perceptio («representación subjetiva»), entonces encontramos en la «idea del bien» un valor que existe en sí mismo en algún lugar y del que, además, existe una «idea». Naturalmente dicha «idea» tiene que ser la más elevada, puesto que lo único que importa es desembocar en el «bien» (en favor de algún beneficio u ordenamiento de un orden). Como es lógico, en la esfera de este pensamiento moderno ya no se puede captar nada de la esencia original de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ de Platón.

τὸ ἀγαθόν significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para
228 algo y que vuelve a algo útil o servible. Toda ἰδέα, el aspecto de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso. Por eso, pensadas en griego, las «ideas» sirven para que algo aparezca en lo que es y de ese modo pueda venir a la presencia en lo que tiene de permanente. Las ideas son lo ente de cada ente. Por ende, aquello que hace que las ideas sirvan para ser ideas o, dicho platónicamente, la idea de todas las ideas consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. La esencia de cada idea reside ya en un hacer posible y volver útil para ese resplandecer que permite una vista de la apariencia. Por eso, la idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente, τὸ ἀγαθόν. Eso mismo hace que todo lo que es capaz de resplandecer resplandezca de hecho y por eso es ello mismo lo que auténticamente se manifiesta, lo máximamente resplandeciente en su resplandecer. Por eso, Platón (518c, 9) nombra también el ἀγαθόν como τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, «lo que más aparece (lo que más resplandece) de lo ente».

La expresión «idea del bien», demasiado equívoca para la concepción moderna, es el nombre para esa idea destacada que, como idea de las ideas, sigue siendo para todas las cosas lo que vuelve servible o útil. Esta idea, que se puede llamar simplemente «el bien», sigue siendo ἰδέα τελευταία, porque en

ella se consuma la esencia de la idea, es decir, empieza a ser como ente, de tal modo que sólo de ella surge también la posibilidad del resto de las ideas. El bien puede ser llamado la «idea suprema» en un doble sentido: porque es el supremo hacer que algo sea posible y porque la mirada hacia él es la más abrupta y costosa. A pesar del esfuerzo que requiere su captación auténtica, esa idea (que de acuerdo con la esencia de la idea, pensada en griego, debe llamarse «el bien») se encuentra hasta cierto punto siempre y en todo lugar a la vista, siempre y en todo lugar en donde se muestre un ente cualquiera. Incluso allí, en donde sólo se divisan las sombras todavía escondidas en su esencia, tiene que lucir ya el resplandor de un fuego, aunque ese resplandor no sea captado ni entendido como un don del fuego y, sobre todo, aunque siga sin saberse que ese fuego es hijo del sol (ἔκγονον VI, 507a, 3). Dentro de la caverna el sol permanece invisible y, sin embargo, las sombras se alimentan todavía de su luz. Pero 229
el fuego de la caverna, que posibilita una aprehensión de las sombras que todavía no se conoce en su propia esencia, es la imagen para el fundamento desconocido de esa experiencia de lo ente que efectivamente significa lo ente, pero no lo conoce como tal. Sin embargo, con su resplandor, el sol no regala sólo la claridad y, con ello, la visibilidad y, por ende, el «desocultamiento» de todo lo que se manifiesta. Su resplandor también irradia calor y hace posible con su incandescencia que todo lo «que surge» salga fuera en la capacidad visible de su consistencia (509b).

Pero si alguna vez se llega a ver de modo expreso al sol mismo (ὀφθεῖσα δέ), o, dicho sea sin imágenes, si se llega a contemplar alguna vez la idea suprema, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c), «(de la idea suprema) se puede deducir de modo unitario que ella es evidentemente y para todos los hombres la causa originaria, tanto de todo derecho (en su comportamiento) como de toda belleza», es decir, de aquello que se muestra de tal modo al comportamiento que hace aparecer el resplandor de su aspecto. Para todas las «cosas» y su cárácter de cosa, la idea suprema es el origen, es decir, la causa o cosa originaria. «El bien» concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es. Gracias a esta concesión, lo ente es incluido y «salvado» en el ser.

De la esencia de la idea suprema se deduce para todo escrupuloso mirar en torno, propio del darse: ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517c, 4-5), «que aquel que se preocupa de actuar con escrupulosidad y cuidado, ya sea en los asuntos propios, ya sea en los públicos, tiene que tener a la vista a ésta (la idea, que en cuanto hace posible la esencia de la idea se denomina bien)». El que tenga que actuar y quiera actuar en un mundo determinado por «la idea» necesita antes que nada la visión de la idea. Y, por eso, también la esencia de la παιδεία consiste en conseguir que los

hombres lleguen a ser libres y firmes para obtener la clara permanencia de la visión de la esencia. Pero, como según la propia interpretación de Platón, el «símil de la caverna» debe ilustrar plásticamente la esencia de la παιδεία, por
230 eso también tiene que narrar la ascensión hasta la contemplación de la idea suprema.

Pero entonces, ¿acaso el «símil de la caverna» no trata de la ἀλήθεια? Ciertamente no. Y sin embargo no se puede negar que dicho «símil» encierra la «doctrina» platónica de la verdad. En efecto, se fundamenta sobre el proceso tácito por el que la ἰδέα se convierte en dueña y señora de la ἀλήθεια. El «símil» ofrece una imagen de lo que dice Platón de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517c, 4), «ella misma es señora desde el momento en que otorga desencubrimiento (a aquel que se muestra) y al mismo tiempo aprehensión (de lo no oculto)». La ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento.

Si, en general, en cada relación con lo ente lo que importa es la ἰδεῖν de la ἰδέα, la contemplación del «aspecto», entonces todo esfuerzo debe concentrarse en primer lugar en hacer posible semejante modo de ver. Para eso es necesario el correcto mirar. Una vez que abandona las sombras y se dirige hacia las cosas, incluso el que ha sido liberado dentro de la caverna orienta su mirada hacia aquello que «es más ente» que las meras sombras: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι (515d, 3-4), «y al estar de cara hacia eso que es más ente, debería ver de modo mucho más correcto». El tránsito de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta la mirada. Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa «orientación». En este orientarse la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésa es la «apariencia» de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una
231 coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado.

En esta modificación de la esencia de la verdad se consuma al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como desocultamiento, sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por contra, como correc-

ción del «mirar», se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente.

Y, sin embargo, en cierto modo Platón tiene que mantener todavía la «verdad» como carácter de lo ente, porque lo ente, en tanto que aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer y éste trae consigo el desocultamiento. Pero al mismo tiempo la pregunta por lo no oculto se traslada a la manifestación del aspecto y, con ello, a ese ver que está supeditado a este último, así como a la justicia y corrección de dicho ver. Por eso, en la doctrina de Platón tiene que residir necesariamente una ambigüedad. Precisamente es ella la que da testimonio de esa transformación de la esencia de la verdad que antes era tácita y ahora hay que expresar. La ambigüedad se manifiesta en toda su precisión en el hecho de que mientras se trata y se habla de la ἀλήθεια se está pensando y queriendo decir, y considerando como normativa, a la ὀρθότης, y todo ello en un mismo y único paso del pensamiento.

La ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad se deja leer única y exclusivamente en una frase del fragmento que contiene la interpretación que le da el propio Platón al «símil de la caverna» (517b, 7 bis c, 5). El pensamiento conductor es que la idea suprema es la que unce el yugo bajo el que se encuentran el conocer y lo conocido por él. Pero esta relación se concibe de una doble manera. En primer lugar, y por ende de modo determinante, Platón dice: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, «la causa originaria de todo lo correcto así como de todo lo bello» (es decir, aquello que hace posible la esencia). Pero después se dice que la idea del bien es κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη «dueña y señora que otorga el desocultamiento, así como la aprehensión». Ambos enunciados no discurren de la misma manera, como si al ὀρθά (lo correcto) correspondiese la ἀλήθεια, y al καλά (lo bello), el νοῦς (la aprehensión). Antes bien, las equi- *232*
valencias se cruzan. Al ὀρθά, lo correcto y su corrección, equivale la correcta aprehensión, y a lo bello corrresponde lo no oculto. Pues, en efecto, la esencia de la belleza reside en ser ἐκφανέστατον *(vid. Fedro),* aquello que, resplandeciendo al máximo y del modo más puro a partir de sí mismo, muestra la apariencia y de ese modo está desocultado. Ambos enunciados hablan de la primacía de la idea de bien como de aquello que posibilita la corrección del conocer y el desocultamiento de lo conocido. Aquí la verdad todavía es desocultamiento y corrección, por mucho que el desocultamiento ya se encuentre bajo el yugo de la ἰδέα. En Aristóteles sigue reinando todavía la misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad. En el último capítulo del libro noveno de la *Metafísica (Met.* Θ, 10, 1051a, 34 ss.), en donde el pensamiento aristotélico sobre el ser de lo ente llega a su cima, el rasgo fundamental de lo ente, y que domina sobre todas las cosas, es el desencubrimiento. Pero, al mismo tiempo, Aristóteles puede decir: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος

καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ *(Met.* E, 4, 1027b, ss.) «De hecho lo falso y lo verdadero no están en las cosas (mismas) ... sino en el entendimiento.»

El enunciado por medio de juicios del entendimiento es el lugar donde residen la verdad y la falsedad y su diferencia. Se dice que el enunciado es verdadero cuando es igual al estado de los hechos, es decir, cuando es ὁμοίωσις. Dicha determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna referencia a la ἀλήθεια en el sentido del desencubrimiento: por el contrario, es más bien la ἀλήθεια la que en calidad de opuesto a lo ψεῦδος, es decir, a lo falso en sentido de lo no correcto, está pensada como corrección. A partir de ahora, todo el pensamiento occidental acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la representación enunciativa. Baste y sirva como prueba de ello consignar aquí las proposiciones fundamentales que distinguen a cada correspondiente caracterización de la esencia de la verdad en cada época fundamental de la metafísica.

233 Para la escolástica medieval vale la frase de Tomás de Aquino: veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino *(Quaestiones de veritate;* qu. I. art. 4, resp.), «la verdad se encuentra verdaderamente en el entendimiento humano o divino». En el entendimiento tiene su lugar esencial. La verdad ya no es aquí ἀλήθεια, sino ὁμοίωσις (adaequatio).

A comienzos de la Edad Moderna Descartes matiza del siguiente modo la frase precedente: veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse *(Regulae ad directionem ingenii,* Reg. VIII, Opp. X, 396). «La verdad y la falsedad en sentido auténtico no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento.»

Y en la era de la incipiente consumación de la Edad Moderna, Nietzsche dice así en una nueva precisión a la frase anterior: «*Verdad es la clase de error* sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir. Lo que decide en última instancia es el *valor* para la vida». (Apunte del año 1885, *La voluntad de poder,* n. 493.) Si, de acuerdo con Nietzsche, la verdad es una clase de error, entonces su esencia reside en un modo de pensar que en cada ocasión falsifica lo verdadero de modo necesario, en la medida en que cada representación aquieta y fija al incesante «devenir» y con lo así fijado alza frente al «devenir» que fluye, en calidad de supuesta verdad, a un elemento no equivalente, es decir, incorrecto y por ende erróneo.

En la determinación nietzscheana de la verdad como la no corrección del pensar se esconde una afirmación de la tradicional esencia de la verdad como corrección del enunciado (λόγος). El concepto nietzscheano de verdad es el último reflejo de la consecuencia más extrema de aquel cambio o mudanza de la verdad desde el desocultamiento de lo ente a la corrección del mirar. La transformación misma se cumple en la determinación del ser de lo ente (es

decir, en griego, la venida a la presencia de lo que se presenta) en tanto que ἰδέα.

De acuerdo con esta interpretación de lo ente, y frente a lo que ocurría en los inicios del pensamiento occidental, la venida a la presencia ya no es ese refu- 234
giarse de lo oculto en el desocultamiento en donde el propio desocultamiento constituye, en cuanto desencubrimiento, el rasgo fundamental de la venida a la presencia. Platón concibe la venida a la presencia (οὐσία) como ἰδέα. Pero ésta no se encuentra supeditada al desocultamiento, desde el momento en que, estando al servicio de lo no oculto, consigue que éste se manifieste. Al contrario, es más bien el manifestarse (el mostrarse) el que puede determinar qué merece todavía el nombre de desocultamiento en el interior de la esencia del desocultamiento y en un único referirse a él mismo. La ἰδέα no es el primer plano en el que se expone la ἀλήθεια, sino el fundamento que la hace posible. Pero incluso siendo así, la ἰδέα todavía reclama algo de la esencia inicial, aunque desconocida, de la ἀλήθεια.

En cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente.

Desde entonces existe una aspiración a la «verdad» en el sentido de la corrección del mirar y la posición de esa mirada. Desde entonces, en todas las posiciones fundamentales respecto a lo ente se torna decisivo ganar la correcta visión de la idea. La reflexión sobre la παιδεία y la transformación de la esencia de la ἀλήθεια están interrelacionadas y forman parte en idéntica medida del relato del tránsito desde un lugar de estancia a otro ilustrado mediante el símil de la caverna.

La diferencia de ambas estancias dentro y fuera de la caverna señala una diferencia en la σοφία. Por lo general, este término suele querer decir estar familiarizado con algo, saber entendérselas con algo. En realidad, σοφία significa estar familiarizado con aquello que se presenta como lo no oculto y que, en calidad de eso que se presenta, es lo permanente[10a]. Estar familiarizado no es lo mismo que una mera posesión de conocimientos. Significa mantenerse en el interior de un lugar de estancia que ya tiene previamente y en todas partes su punto de apoyo en lo permanente.

El estar familiarizado que es determinante allá abajo, en la caverna, ἡ ἐκεῖ 235
σοφία (516c, 5), es superado por otra σοφία. Lo único y lo primero que pretende esta última es contemplar el ser de lo ente en las «ideas». Esta σοφία se distingue de aquella de la caverna porque, pasando más allá de lo más próximamente presente, exige obtener su punto de apoyo en aquello permanente

[10a] Extraído de *Geistige Überlieferung*, 1942: *vid.* Heráclito, frag. 112.

que se muestra a sí mismo. Esta σοφία es en sí una predilección y una amistad (φιλία) hacia las «ideas» que permiten lo no oculto. Fuera de la caverna la σοφία es φιλοσοφία. Esta palabra ya es conocida por la lengua de los griegos antes de la época de Platón y suele usarse generalmente para designar la predilección por un saber entendérselas con algo o estar familiarizado con ello correctamente. Es Platón el primero que la usa como nombre para ese estar familiarizado con lo ente que al mismo tiempo determina al ser de lo ente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en «filosofía», porque es un alzar la mirada hacia las «ideas». La «filosofía», que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará «metafísica». Es el propio Platón el que caracteriza plásticamente la metafísica en esa historia narrada en el símil de la caverna. En efecto, el propio término «metafísica» tiene ya connotaciones previas en la exposición de Platón. Allí (516), donde se ilustra la acomodación de la mirada a las ideas, Platón dice así (516c, 3): El pensar va μετ᾽ ἐκεῖνα «más allá» de aquello que sólo es experimentado bajo la forma de sombras y copias, en dirección εἰς ταῦτα, «hacia» éstas, esto es, hacia las «ideas». Ellas son lo suprasensible divisado en un mirar no sensible, el ser de lo ente inaprehensible con las herramientas corporales. Y en el ámbito de lo suprasensible lo supremo es aquella idea que sigue siendo, como idea de todas las ideas, la causa de la permanencia y de la aparición de todo ente. Y puesto que, de ese modo, dicha «idea» es la causa de todo, por lo mismo también es «la idea» que llamamos «el bien». Esta suprema y primera causa originaria es llamada por Platón, y asimismo por Aristóteles, τὸ θεῖον, lo divino. Desde la interpretación del ser como
236 ἰδέα, el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísico y la metafísica se torna teológica. Teología significa aquí la interpretación de la «causa originaria» de lo ente como dios y el relegamiento del ser al papel de esa causa que contiene al ser en sí misma y deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente.

La misma interpretación del ser como ἰδέα, que debe su primacía a una transformación de la esencia de la ἀλήθεια, exige una distinción de la mirada dirigida a las ideas. A esta distinción corresponde el papel de la παιδεία, la «formación» del hombre. Toda la metafísica está atravesada por los esfuerzos en torno al problema del ser del hombre y de la posición del hombre en medio de lo ente.

El comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del «humanismo». Esta palabra está pensada aquí de manera esencial y por eso en su más amplia acepción. De acuerdo con esto, «humanismo» significa el proceso vinculado con el inicio, el desarrollo y el final de la metafísica por el que el ser humano, en cada caso desde distintas perspectivas, pero siempre a sabiendas, se sitúa en el medio de lo ente sin ser ya por ello lo

ente supremo. «El ser humano» significa aquí tan pronto una humanidad concreta como toda la humanidad de modo genérico, tan pronto lo singular como la comunidad, tan pronto el pueblo como un grupo de pueblos. En cualquier caso, y en el ámbito de un entramado fundamental de lo ente fijado metafísicamente, siempre se trata de llevar a ese «hombre» determinado desde allí hasta el animal rationale, la liberación de sus posibilidades y la certeza de su determinación y aseguramiento de su «vida». Esto ocurre bajo la forma del acuñamiento de una postura «moral», como redención del alma inmortal, como desarrollo de las fuerzas creativas, como educación de la razón, como cuidado de la personalidad, como despertar del sentido comunitario, como dominio del cuerpo o como acoplamiento adecuado de algunos de estos o de todos estos «humanismos». En cada ocasión tiene lugar un dar vueltas en órbitas más o menos amplias y de modo metafísicamente determinado en torno al hombre. Con la consumación de la metafísica también el «humanismo» (o dicho «a lo griego»:
la antropología) se introduce en las «posiciones» más extremas, lo que quiere *237*
decir, también, incondicionadas.

El pensamiento de Platón sigue la transformación de la esencia de la verdad, esa transformación que se convierte en la historia de la metafísica, la cual, con el pensamiento de Nietzsche, ha iniciado ya su consumación incondicionada. La doctrina platónica de la «verdad» no es por ende nada pasado. Es «presente» histórico, pero no sólo en el sentido del «efecto secundario» de un texto doctrinal reconsiderado históricamente ni tampoco como imitación de la antigüedad ni como mera conservación de la tradición. Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo que ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo.

Ocurra lo que le ocurra al hombre histórico, siempre será como consecuencia de una decisión sobre la esencia de la verdad que ha sido tomada previamente y nunca ha dependido del propio hombre. Con esa decisión se delimita en cada caso qué es lo que se busca y queda fijado como verdadero a la luz de la esencia de la verdad que se determina, pero también qué se desecha y se pasa por alto como no verdadero.

La historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según «ideas» y estima todo lo real de acuerdo con «valores». Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino en general que lo real sea interpretado de acuerdo con «ideas» y «el mundo» sea estimado según «valores».

Con todo esto se ha hecho recordar la esencia inicial de la verdad. En este recuerdo se desvela el desocultamiento [11a], mostrándose como el rasgo fundamental
238 de lo ente mismo [12b]. Pero el recuerdo de la esencia inicial de la verdad tiene que pensar dicha esencia de modo más inicial. Por eso no puede asumir nunca el desocultamiento únicamente en el sentido de Platón, es decir, como sojuzgamiento bajo la ἰδέα. Entendido platónicamente, el desocultamiento permanece atado a la relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar. Seguir esa relación significa abandonar la esencia del desocultamiento. Ningún intento de fundar la esencia del desocultamiento sobre la «razón», el «espíritu», el «pensamiento», el «logos» o cualquier otro tipo de subjetividad puede salvar ya nunca la esencia del desocultamiento. Pues, en efecto, ni siquiera se ha preguntado todavía de modo suficiente por aquello que se quiere fundamentar, por la esencia misma del desocultamiento. Lo único que se «explica» siempre es una consecuencia esencial de la esencia incomprendida del desocultamiento.

Antes que nada, es preciso elevar a toda su dignidad lo que hay de «positivo» en la esencia «privativa» de la ἀλήθεια. Antes que nada, hay que experimentar ese elemento positivo como el rasgo fundamental del ser mismo. Primero debe irrumpir la necesidad y la penuria, en la que, para empezar, lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la diferencia). Es precisamente para que pueda sobrevenir esa necesidad [13a] por lo que la esencia inicial de la verdad reside todavía en su oculto inicio.

[11a] 1.ª ed. (1947): la ᾿Αλήθεια es un nombre para esse, no para veritas.

[12b] 1.ª ed. (1947): es decir, como ser.

[13a] 1.ª ed. (1947): la necesidad de la ausencia de necesidad. El hecho de que no estemos tocados por el ser mismo, de que el ser esté olvidado. En este estado de necesidad el olvido del ser no nos abandona.

SOBRE LA ESENCIA Y EL CONCEPTO DE LA Φύσις. ARISTÓTELES, *FÍSICA* B, 1

Los romanos tradujeron Φύσις por natura; natura viene de nasci, nacer, surgir, en griego γεν; natura es lo que hace que algo surja de sí mismo. 239

Desde entonces, el nombre «naturaleza» es esa palabra fundamental que nombra referencias esenciales del hombre histórico occidental con ese ente que él es y no es a un tiempo. Esto se puede apreciar perfectamente mediante la mera enumeración de algunas contraposiciones que con el tiempo han llegado a ser predominantes: naturaleza y gracia (supra-natura), naturaleza y arte, naturaleza e historia, naturaleza y espíritu. Pero, al mismo tiempo, también se habla de la «naturaleza» del espíritu, de la «naturaleza» de la historia y de la «naturaleza» del hombre, y con ello no se está aludiendo únicamente al cuerpo o incluso al sexo, sino a toda su «esencia». Y, así, también se habla en general de la «naturaleza de las cosas» y con esto se quiere decir: de *qué* son ellas en su «posibilidad» y de *cómo* son, sin importar si «existen» de verdad ni en qué medida.

Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, lo «natural» del hombre es lo que le fue dado en la creación y ha quedado en manos de su libertad; a través de las pasiones *esta* «naturaleza», abandonada a sí misma, conduce a la destrucción del hombre; y, por eso, hay que *someter* a la «naturaleza», pues, en cierto sentido, ella es lo que no debe ser.

De acuerdo con otra interpretación, lo que cumple hacer es precisamente dejar libres los instintos y pasiones en su calidad de elemento natural del hombre; según Nietzsche, el homo natura es el hombre que convierte al «cuerpo» en hilo conductor de la interpretación del mundo, y, por ende, gana un nuevo acuerdo con lo «sensible» en general, con los «elementos» (fuego, agua, tierra, luz), con las pasiones y los instintos. En virtud de dicho acuerdo también se

240 apodera de «lo elemental» y ese poder lo capacita para adueñarse del mundo en el sentido de un planificado dominio mundial.

Y, finalmente, «naturaleza» se convierte en la palabra que nombra a eso que no sólo se encuentra por encima de lo «elemental» y de todo lo humano, sino incluso por encima de los dioses. Así dice Hölderlin en el himno «Como cuando en un día de fiesta...» (estrofa III):

¡Mas al fin nace el día! Lo esperé y lo vi venir.
Y lo que vi, lo sagrado, que sea ahora mi palabra.
Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempos
y reina sobre los dioses de oriente y occidente,
la naturaleza, ha despertado ahora con fragor de armas.
Y desde el alto éter hasta el profundo abismo,
siguiendo leyes inmutables, como antaño, nacida del sagrado caos,
siente renovado su entusiasmo
otra vez, la que todo lo crea.

(Aquí, «naturaleza» se convierte en la denominación para lo que está *sobre* los dioses y es «más antiguo que los tiempos», para aquello en lo que cada ente llega a ser. «Naturaleza» se convierte en la palabra para el «ser», pues éste es anterior a todos los entes, los cuales se limitan a recibir prestado de él aquello que son; y *por debajo* del «ser» todavía hay que contar a todos los dioses, en la medida en que *son* y al margen de cómo sean.)

Aquí, lo ente en su conjunto no ha sido ni mal interpretado a la manera «naturalista», que lo reduce a «naturaleza» en el sentido de una materia dotada de fuerza, ni oscurecido a la manera «mística», que lo diluye hasta lo indeterminable.

Sea cual sea el alcance que se le quiera dar a la palabra «naturaleza» en las distintas épocas de la historia occidental, en cualquier caso siempre contiene una interpretación de lo ente en su conjunto, incluso allí en donde aparentemente sólo es entendida como mero contraconcepto. En todas estas distinciones la naturaleza no es sólo un lado de la oposición, sino esencialmente lo previo, en la medida en que las cosas siempre y en primer lugar se distinguen o diferencian respecto a *ella* y de ese modo se determina *desde ella* lo que ha sido diferenciado. (Por ejemplo, cuando se considera la «naturaleza» de modo unilateral y externo como «material», «materia», elemento, cosa informe, entonces, paralelamente, se consi-
241 dera el «espíritu» como lo «in-material», «espiritual», «creativo», constitutivo.)

/Pero el punto de vista de la diferenciación misma: «ser». /

Y así, también la diferenciación entre naturaleza e historia tiene que pensar siempre dentro de un ámbito que sirve como fundamento y soporta la contra-

posición misma y en el que la naturaleza y la historia son; incluso cuando se pasa esto por alto o se deja en la pura indeterminación la pregunta sobre cómo y si acaso la «historia» reposa sobre la «naturaleza», incluso cuando se concibe la historia desde la «subjetividad» humana y como «espíritu» y, de este modo, se determina la naturaleza desde el espíritu, incluso en estos casos se puede afirmar que todavía y ya se ha pensado en esencia el subiectum, el ὑποκείμενον, es decir, la φύσις. Este carácter ineludible de la φύσις sale a la luz *en el* nombre con el que tradicionalmente nombramos el modo del saber occidental sobre lo ente en su conjunto. El entramado de las respectivas verdades «sobre» lo ente en su conjunto se llama «metafísica». No importa si dicha metafísica se expresa en proposiciones o no lo hace, ni si lo expresado adopta la forma de un sistema o no. La metafísica es aquel saber en el que la humanidad histórica occidental guarda la verdad sobre las referencias a lo ente en su conjunto, así como la verdad sobre lo mismo ente. En un sentido absolutamente esencial, meta-física es «física», es decir, un saber sobre la φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Cuando nos preguntamos sobre la esencia y el concepto de la φύσις, a primera vista parece como si se tratara de una mera indagación curiosa sobre el origen de la antigua y moderna interpretación de la «naturaleza». Pero si nos paramos a pensar en el hecho de que esta palabra fundamental de la metafísica occidental alberga dentro de sí decisiones sobre la verdad de lo ente, si nos damos cuenta de que hoy la verdad sobre lo ente en su conjunto se ha ido tornando cada vez más dudosa y, en consecuencia, no podemos dejar de adivinar que de este modo la esencia de la verdad se queda absolutamente indeterminada y, a mayores, también sabemos que todo esto tiene su raíz en la historia de la interpretación de la esencia de la φύσις, entonces es que ya estamos fuera de los intereses histórico-filosóficos relativos a una «historia de *242*
los conceptos» y experimentamos, aunque sea de lejos, la proximidad de decisiones futuras.

> / Pues el orbe terrestre se va extraviando, suponiendo que alguna vez estuviera en la vía, y surge la pregunta de si la planificación del hombre moderno —por muy planetaria que sea— será capaz de crear alguna vez una articulación del mundo. /

El primer debate coordinado del pensar sobre la esencia de la φύσις que se nos ha transmitido (primero desde el punto de vista de su manera de preguntar) se remonta al tiempo de la culminación de la filosofía griega. Es de Aristóteles y está plasmado en su φυσικὴ ἀκρόασις (Lección, o, tal vez mejor, audición, sobre la φύσις).

La Física *aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda.*

Presumiblemente, dicha obra, compuesta de ocho libros, nunca fue pensada de modo unitario ni se redactó al mismo tiempo, pero estas cuestiones no nos importan ahora y, en general, tiene poco sentido decir que la *Física* precede a la *Metafísica,* puesto que la Metafísica es tan «física» como la Física es «metafísica». Por motivos históricos y de contenido podemos suponer que hacia el año 347 (muerte de Platón) ya estaba redactado el segundo libro (*vid.* también Jäger, *Aristóteles,* 1923, pp. 311 s.; a pesar de toda su erudición, este libro presenta como único defecto el fallo de que piensa la filosofía de Aristóteles de un modo absolutamente *no griego,* de modo moderno-escolástico y neokantiano; por eso, y en la medida en que toca mucho menos el «contenido», resulta más correcto el libro *Historia de la génesis de la Metafísica de Aristóteles,* de 1912).

243 Pero también es verdad que esta primera concepción de la φύσις pensada de modo cerrado es ya el último eco, y por ende el más elevado, del *proyecto* inicial que piensa la esencia de la φύσις, tal como se nos conserva todavía en las sentencias de Anaximandro, Heráclito y Parménides.

En el primer capítulo del segundo de los ocho libros de la *Física* (*Física* B, 1, 192b8-193b 21) Aristóteles ofrece la interpretación de la φύσις que guiará y dará soporte a todas las sucesivas interpretaciones de la esencia de la «naturaleza». Y aquí tiene también su raíz oculta esa posterior determinación de la esencia de la *naturaleza* basada en una diferenciación respecto al espíritu y en el propio «espíritu». Y así es como se percibe que la diferenciación entre «naturaleza y espíritu» es ***absolutamente no griega.***

Antes de seguir los distintos pasos de la determinación aristotélica de la esencia de la φύσις, vamos a fijarnos en *dos frases* enunciadas por Aristóteles en su primer libro introductorio (A):

> ἡμῖν δ᾽ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ᾽ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.
>
> Pero para nosotros tiene que quedar claro desde el principio (como cosa hecha) que lo ente que proviene de la φύσις, ya sea todo o alguno, es aquello que no reposa, que se mueve (determinado por su movilidad); pero esto sólo se torna manifiesto desde una reconducción inmediata (*a* ese ente, y *por encima* de él, a su «ser»). (A. 2, 185 a 12 ss.)

En este texto el propio Aristóteles subraya lo que él percibe como decisivo en el proyecto de la esencia de la φύσις: concretamente la κίνησις, la movilidad. Y, por eso, la determinación de la esencia del movimiento se convierte en la pieza central de la *Física.* A los hombres de hoy ya sólo nos parece un lugar común decir que los procesos naturales son procesos del movimiento, expresión, que por cierto, ya de suyo, está diciendo lo mismo dos veces. Ni siquiera podemos sospechar el peso de las citadas frases de Aristóteles y de su interpretación de la φύσις si antes no sabemos que fue Aristóteles el único y el primero

que convirtió en visión esencial y determinante del hombre occidental lo que nos parece un mero lugar común. Ciertamente, los griegos anteriores a Aristóteles ya habían experimentado que el cielo y el mar, las plantas y los animales están en movimiento, y los pensadores que precedieron a Aristóteles ya habían intentado decir qué es el movimiento; pero, con todo, él fue el primero en alcanzar o incluso en crear ese grado del preguntar desde el que (el movimiento 244
no es considerado como una cosa entre otras, sino más bien desde el que) el *ser en movimiento* es concebido y cuestionado expresamente como el modo fundamental del ser. (Pero esto significa que la determinación de la esencia del ser no es posible sin la mirada esencial a la movilidad en sí. Claro está que esto no significa que el ser sea concebido como «movimiento» [o como reposo], pues eso sería un pensamiento *no griego* y hasta absolutamente afilosófico [en la medida en que la movilidad no es «nada» y sólo el ser reina en su esencia sobre la nada, lo ente y sus modos].)

Para Aristóteles es evidente que todo ente que procede de la φύσις está en movimiento o en reposo: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Se suele traducir la palabra ἐπαγωγή por «inducción», y, en sentido literal, la traducción es prácticamente correcta, pero de acuerdo con su asunto, es decir, en cuanto interpretación, es completamente falsa. Ἐπαγωγή no significa un modo de pasar revista a las cosas singulares y a series de hechos, a partir de cuyas propiedades similares se concluye la existencia de un elemento común y «universal. Ἐπαγωγή significa reconducir hacia eso que acude a nuestra mirada, *apartando* previamente nuestra mirada del ente singular para llevarla ¿adónde?: al ser. Por ejemplo, sólo si ya tenemos en la mirada algo como el carácter de árbol o la arboreidad podremos darnos cuenta de la existencia de árboles singulares. El ver y hacer visible aquello que ya está en la mirada, como ocurre con la arboreidad, en eso consiste precisamente la ἐπαγωγή. La ἐπαγωγή es un «establecer» en el doble sentido de llevar primero a la mirada y después fijar lo que ha sido divisado. Ahora bien, la ἐπαγωγή es justamente lo que al hombre encadenado al pensar científico le resulta inmediatamente sospechoso y suele permanecerle ajeno; él ve allí una inadmisible «petitio principii», esto es, una infracción contra el pensar «empírico»; lo que ocurre es que el petere principium, el reclamo de un fundamento fundamentador, es el único paso de la filosofía, el empujón que hace que se abra el único ámbito dentro del que puede llegar a establecerse una ciencia.

Cuando experimentamos y conocemos directamente el ente procedente de 245
la φύσις, ya se encuentra en nuestra mirada lo «movido» y la movilidad; pero lo que está en la mirada aún no ha sido establecido como aquello que es y que viene a la presencia.

Por eso, para plantear la pregunta por la φύσις hay que empezar por preguntar por la movilidad de eso ente y por observar qué es la φύσις en relación

con dicha movilidad. Ahora bien, para fijar de modo inequívoco la dirección de ese preguntar, hay que empezar por delimitar dentro de lo ente en su conjunto ese ámbito del que decimos que el ente que le pertenece es algo determinado por la φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

El libro B, 1 de la *Física* comienza con esa delimitación. (En lo que sigue se ofrecerá una «traducción» dividida en los *adecuados* fragmentos; puesto que se trata ya de la auténtica *interpretación,* sólo se precisa un comentario de la «traducción». Ahora bien, la «traducción» no es en absoluto un mero traslado de las palabras griegas a la *fuerza de alcance de nuestra propia lengua.* No pretende *sustituir* la palabra griega, sino única y precisamente trasladarnos *hasta* ella y en cuanto tal traslado desaparecer en ella. Por eso, le falta todo lo característico y toda la redondez del propio suelo lingüístico y no conoce ni concesiones a lo agradable ni tampoco una excesiva neutralidad o «llaneza».)

> De lo ente (en su conjunto) lo uno procede de la φύσις,
> pero lo otro, sin embargo, es por otras «causas»; pero de la φύσις
> proceden, como decimos, tanto los animales como sus miembros
> (partes), así como las plantas, lo mismo que los elementos simples de los cuerpos
> como tierra, fuego, agua y aire (192b 8-11).

Lo otro ente, que todavía no ha sido nombrado, es por otras «causas»; sin embargo, lo uno, «nombrado», es por φύσις. Así pues, la φύσις es inmediatamente dispuesta como «causa originaria» (αἴτιον-αἰτία). Ante la palabra y el concepto de «causa» pensamos sin darnos cuenta en la «causalidad», en el modo y la manera en que una cosa «actúa» sobre otra. Αἴτιον, esa palabra para la que Aristóteles introduce muy pronto una definición más rigurosa, se refiere aquí a
246 aquello por cuya culpa un ente es eso que es. Esa culpa no tiene el carácter de un causar en el sentido de una producción que actúa «causalmente»; así, por ejemplo, la espacialidad pertenece al carácter real de la materialidad, pero el espacio no causa lo material; aquí hay que entender causa originaria en su sentido literal [1], como eso primigenio que constituye la coseidad de una cosa. La «causalidad» es sólo un modo derivado del causar originario.

Limitándose a la mera mención de animales, plantas, tierra, fuego, agua y luz, Aristóteles remite al ámbito en el que se pregunta la pregunta por la φύσις.

> Pero todo lo nombrado se muestra como algo que se define frente a lo que no se ha establecido en un estar y persistir a partir de la φύσις (192b12-13).

[1] *N. de los T.:* Heidegger descompone la palabra alemana «Ursache», cuyo sentido normal es 'causa', en sus dos miembros literales: «Ur», 'originario', y «Sache», 'cosa'.

Aquí, la palabra συνεστῶτα se usa para ὄντα (*vid.* 193a 36 τοῖς φύσει συνισταμένοις); de ahí deducimos qué significa «ser» para los griegos. Ellos hablan de lo ente como de lo «estable»; lo «estable» significa dos cosas: por un lado, aquello que tiene en sí y por sí su estar, eso que está «ahí»; y, al mismo tiempo, lo estable en el sentido de lo permanente y duradero. Pensaríamos de modo absolutamente no griego si quisiéramos concebir lo estable como lo que está *enfrente.* Estar enfrente [2] es la «traducción» de objeto; lo ente sólo puede ser experimentado como objeto en donde el hombre ha llegado a ser sujeto, un sujeto que en la objetivación y amaestramiento de lo que sale al encuentro experimenta su relación fundamental con lo ente. Para los griegos el hombre nunca es sujeto y por eso un ente no humano tampoco puede tener nunca el carácter de objeto (de eso que está enfrente). La φύσις es aquello por cuya culpa se origina un particular ensimismamiento de lo estable. En la siguiente proposición se bosqueja con algo más de claridad lo que es la φύσις:

> Es concretamente eso que obtiene de la φύσις aquello que es y cómo es, de donde cada uno recibe en sí mismo la disposición inicial (ἀρχή) sobre la movilidad y el estado de quietud (reposo), siendo entendidas la movilidad y el reposo, una vez en relación con el lugar, otra vez en relación con el aumento y la disminución y otra vez *247*
> en relación con la alteración (cambio) (192b 13-15).

Aquí, para αἴτιον y αἰτία encontramos expresamente la palabra ἀρχή. Los griegos suelen percibir en esta palabra un doble sentido: por un lado, ἀρχή significa aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de eso otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. Ἀρχή significa al mismo tiempo comienzo y dominio. En otro sentido menor añadido, esto significa punto de partida [3] y disposición [4]. Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir ἀρχή mediante disposición que parte y partida que dispone. La unidad de este doble elemento es *esencial.* Y este concepto de la ἀρχή confiere a la causa, al αἴτιον inicialmente empleado, un contenido más determinado. (Seguramente el *concepto* de ἀρχή no es un concepto «arcaico», sino una reinterpretación posterior que fue reconducida y atribuida al inicio de la filosofía griega a partir de Aristóteles y, después, con la «doxografía».)

[2] *N. de los T.:* «Gegenstand», que en alemán corriente significa 'objeto', está aquí empleado en su sentido literal: 'estar frente a algo'.
[3] *N. de los T.:* «Ausgang».
[4] *N. de los T.:* «Verfügung».

La φύσις es ἀρχή, esto es, partida para y disposición sobre la movilidad y el reposo, y precisamente de algo que se mueve y que tiene esa ἀρχή en él mismo. No decimos «en *sí* mismo» para indicar que un ente de este tipo precisamente no tiene *«para sí»* la ἀρχή, *sabiéndolo* expresamente, porque en general no se «tiene» a *«sí»* mismo como lo mismo. Las plantas y animales son *en* la movilidad, incluso cuando están quietos y reposan; el reposo es un tipo de movimiento; sólo lo móvil puede reposar; hablar de un número «3» que «reposa» es algo carente de fundamento. Efectivamente, puesto que las plantas y animales —ya estén en reposo o en movimiento— están *en* movimiento, por eso mismo no sólo están en *movimiento,* sino que *son* en la movilidad; esto quiere decir que no son en primer lugar un ente de por sí y entre otros que después caiga de cuando en cuando en estados de movimiento, sino que sólo *son* entes en la medida en que encuentran su morada esencial y el sostén adecuado para
248 su ser en la movilidad. Pero su ser-móvil es *de tal modo* que la partida para, la ἀρχή, la disposición sobre la movilidad, reina en ellos mismos.

Aquí, al determinar la φύσις como ἀρχὴ κινήσεως, Aristóteles no omite distintos tipos de movimiento: aumento y disminución, cambio y traslación (transporte). Pero se limita a enumerar estos tipos, no los distingue de acuerdo con un punto de vista expresamente nombrado, ni los fundamenta en esa distinción (*vid. Física,* E 1, 224b 35-225b 9). Ni siquiera está completa la enumeración. Además, el tipo *no* nombrado de movimiento es precisamente aquel que se volverá decisivo a la hora de la determinación esencial de la φύσις. Con todo, el hecho de nombrar en este lugar los tipos de movimiento tiene su significado. Nos muestra que Aristóteles entiende la κίνησις, la movilidad, en un sentido muy *amplio,* pero no «amplio» en el sentido de «ampliado», «aproximado» o irrelevante, sino «amplio» en el sentido de esencial y con plenitud de fundamento.

En la actualidad, bajo el predominio del pensamiento mecanicista de las modernas ciencias de la naturaleza, tendemos a considerar la movilidad en el sentido de una traslación de un lugar del espacio a otro, esto es, como la forma fundamental del movimiento, y «explicamos» todo lo movido de acuerdo con dicha forma. Este tipo de movilidad, κίνησις κατὰ τόπον, movilidad en relación con el lugar y el sitio, es para Aristóteles solamente *uno* entre todos y en ningún caso lo designa como el *movimiento por antonomasia.*

Por otro lado, hay que tener en cuenta que el «cambio de lugar» en cierto sentido es algo distinto de lo que modernamente se entiende como cambio de situación de un punto de masa en el espacio. Τόπος es el ποῦ, el dónde y el allí de la pertenencia a un lugar de un cuerpo determinado; lo ígneo pertenece a las alturas, lo terrestre a las partes bajas. Los propios lugares, arriba, abajo (cielo-tierra), tienen sus características propias, y por medio de ellos se determinan las distancias y relaciones, es decir, eso que llamamos el «espacio» y para lo que los

griegos no tienen ni palabra ni concepto. Para nosotros, en la actualidad, no es el espacio el que está determinado por lugares, sino que todos los lugares están 249 determinados como puntos a través de ese espacio infinito, siempre igual y en ningún sitio señalado con características propias. Ese reposo que corresponde a la movilidad en el sentido del cambio de lugar es la permanencia en el mismo lugar. Lo que ocurre es que aquello que, de acuerdo con esto, no se mueve, sino que sigue ocupando el mismo lugar, sin embargo sí puede estar en la movilidad: éste es, por ejemplo, el caso de una planta que, arraigada a su «lugar de estar», crece (engorda) o perece (adelgaza) /αὔξησις–φθίσις/. Y viceversa: aquello que se mueve en el sentido del cambio de lugar también puede «reposar» de ese otro modo cuando se queda tal como está constituido: el zorro reposa cuando está corriendo, desde el momento en que conserva su color; se trata del reposo de la ausencia de transformación, sin ἀλλοίωσις. O, también, algo puede moverse al modo del perecer y al mismo tiempo moverse de otra manera, esto es, a la manera de la transformación: es lo que le pasa al árbol que se seca y cuyas hojas se marchitan, tornándose amarillo lo que era verde. Lo que, según esto, se mueve dos veces (φθίσις-ἀλλοίωσις) al mismo tiempo *reposa* en cuanto ese árbol que *está* allí.

La consideración de esta serie de «fenómenos», que constituyen el entramado de los distintos tipos de movilidad, permite llegar a entrever el rasgo fundamental de ésta, un rasgo que Aristóteles acuña en el término y el concepto de μεταβολή. Toda movilidad es mudanza o cambio[5] de algo (ἔκ τινος) a algo (εἴς τι). También en nuestros días hablamos del cambio del tiempo o de un cambio de ánimo y al hacerlo pensamos en una mudanza o «cambio»; y también hablamos de lugares de cambio cuando de lo que se trata es de un cambio de lugar de bienes en circulación. Pero no encontramos el núcleo esencial de la μεταβολή pensada al modo *griego* hasta que nos damos cuenta de que en dicho cambio se manifiesta algo que hasta entonces estaba oculto y ausente («aflorar» y «florecer»[6]).

(En la actualidad tenemos que conseguir dos cosas:

1. Librarnos de la opinión de que el movimiento es *ante todo* un cambio de lugar.
2. Llegar a entender que para los griegos, y en su calidad de un modo del *ser*, el movimiento tiene el carácter de la llegada a la presencia.)

La φύσις es ἀρχὴ κινήσεως, disposición de partida sobre el cambio, de 250 tal modo que todo lo que cambia tiene dentro de sí dicha disposición. Justo al

[5] *N. de los T.:* traducimos «Umschlag».
[6] *N. de los T.:* recurriendo a un símil tratamos de traducir el juego entre «Aus-schlag» y «Durchschlag» (que a su vez juegan con «Umschlag»).

comienzo del capítulo se distinguió ese ente que procede de la φύσις respecto a otro, sin que este último ente fuese nombrado o caracterizado. Pues bien, ahora vamos a ver una distinción expresa y determinada, aunque al mismo tiempo singularmente limitada:

> Pero un lecho (una cama) y un abrigo o cualquier otro género (de cosas semejantes), (ese género), *en la medida* en que es retenido y fijado de acuerdo a como es reclamado en cada caso (por ejemplo, como abrigo) y en la medida en que procede de un entender productivo de la cosa, no tiene *absolutamente ningún* principio de cambio que proceda de él mismo; pero *en la medida* en que a ese género de cosas se le ha añadido ya el hecho de que sean de piedra o de tierra o una mezcla de ambas, entonces las cosas *tienen* un principio de cambio en ellas mismas y, naturalmente, sólo lo tienen en esa medida (192b 16-20).

A los entes del género de las «plantas», animales, tierra o aire se les oponen entes del tipo del lecho, el abrigo, el escudo, el carro, el barco o la casa. Los primeros son «seres naturales», esto es, «seres crecidos espontáneamente» [7] o «lo crecido» en sentido amplio, del mismo modo que también hablamos de un campo «crecido»; los segundos son los seres fabricados [8] (ποιούμενα), sin darle a esta palabra ningún sentido despectivo. Esta contraposición sólo consigue lo que debe, a saber, distinguir de modo más preciso la esencia propia de los φύσει ὄντα y de la φύσις, cuando se les contempla desde la perspectiva conductora de un modo de preguntar por lo que se mueve y su movilidad, así como por su respectiva ἀρχή.

Pero ¿acaso la cama y la prenda de abrigo, el escudo, el barco y la casa son cosas que se mueven? Claro que sí, lo que pasa es que por lo general se nos presentan bajo ese tipo concreto de movimiento tan difícil de ver como es el del reposo; y su «reposo» tiene el carácter de un estar acabado, de lo producido, y del estar «aquí» [9] y yacer «delante» o «de antemano» [10] así determinados. En la actualidad, pasamos fácilmente por alto ese característico reposo y su corres-
251 pondiente movilidad; o por lo menos no nos lo tomamos suficientemente en serio, como algo esencial, como la auténtica señal distintiva del ser de ese ente. ¿Por qué? Porque en la esfera del moderno modo de ser somos esclavos de la costumbre de pensar lo ente como *objeto* dejando que se agote el ser de lo ente en la objetividad del objeto. Pero, para Aristóteles, aquí de lo que se trata es de mostrar que los productos fabricados *son* lo *que* son y *como* son en la movilidad

[7] *N. de los T.:* utilizamos este circunloquio para explicar el alemán «Gewächs», que habitualmente significa 'planta, vegetal', pero aquí está usado también en su sentido más literal de 'aquello que crece de modo natural' frente al producto fabricado. A partir de aquí normalmente diremos «seres naturales».
[8] *N. de los T.:* «die Gemächte».
[9] *N. de los T.:* «Da-stehen».
[10] *N. de los T.:* «Vor-liegen».

de la producción y, por ende, en el reposo de su calidad de seres producidos y, sobre todo, mostrar que esta movilidad tiene otra ἀρχή y que los elementos que se mueven de esta manera se comportan de modo distinto con su ἀρχή. (No existe ningún motivo para leer, como Simplicio, ἀρχή en lugar de ὁρμή, porque ὁρμή, esto es, irrupción, salida, ya explica perfectamente la esencia de la ἀρχή.)

La ἀρχή de los productos fabricados es la τέχνη; esto no significa «técnica» en el sentido de producción y modo de producción, pero tampoco significa «arte» en el sentido amplio de un saber producir, sino que τέχνη es un concepto cognoscitivo y quiere decir entender [11] de eso en lo que se basa toda fabricación y producción; entender de eso en lo que debe consistir toda producción, por ejemplo, la de una cama, que es lo que permite que llegue a buen fin y se complete. Este fin se llama en griego τέλος. Aquello en donde «termina» una producción es la mesa como algo ya acabado, pero acabado precisamente en cuanto mesa, en cuanto aquello que es una mesa, y tal y como tiene que ser su aspecto [12] concreto. El εἶδος debe estar de antemano a la vista, y este aspecto previamente visto, εἶδος προαιρετόν, es el fin, τέλος, del que entiende la τέχνη; por eso, ésta se convierte al mismo tiempo en la determinación del modo y en la manera de proceder de lo que nosotros hemos llamado «técnica». Pero, una vez más, hay que decir que la esencia de la τέχνη no es el movimiento de las manipulaciones en cuanto actividad, sino un entender del procedimiento; y τέλος no es meta ni fin, sino final en el sentido de la completitud determinadora de la esencia; sólo por eso puede ser tomado como meta y dispuesto como fin. Pero el τέλος, el aspecto previamente visto de la cama, es aquello conocido por el entendido y que se encuentra en *él*, y sólo en cuanto tal es punto de partida para la representación y la disponibilidad sobre la elaboración. En efecto, ἀρχή no es el εἶδος en sí, sino el εἶδος προαιρετόν, esto es, *252*
la προαίρεσις, a saber: la τέχνη es ἀρχή.

Así, en los productos fabricados, la ἀρχή de su movilidad, y por tanto de su reposo, una vez que están acabados y elaborados, *no* se encuentra en ellos mismos, sino en otro lugar, en el ἀρχιτέκτων, en aquello que dispone de la τέχνη como ἀρχή. Con esto habríamos consumado la delimitación frente a los φύσει ὄντα, que si se llaman así es precisamente porque *no* tienen la ἀρχή de su movilidad en otro ente, sino en aquel ente que son ellos mismos (y en la medida en que son eso). Lo que ocurre es que, según el planteamiento de Aristóteles, la delimitación entre los productos fabricados y los seres naturales no es ni mucho menos tan simple. La propia construcción de la frase precedente (ᾗ μὲν-ᾗ δέ) nos indica ya en qué medida se entiende a los productos fabri-

[11] *N. de los T.:* «Sichauskennen».
[12] *N. de los T.:* «Aussehen», término fundamental en este texto.

cados de este modo y en qué medida de otra manera. Los ποιούμενα pueden ser considerados desde una doble perspectiva; una de ellas, en la medida en que lo producido es considerado de acuerdo con el correspondiente modo de ser apelado, κατηγορία.

Aquí nos topamos con un uso de dicha palabra que todavía es anterior a su fijación como «término», una fijación llevada a cabo precisamente por Aristóteles, basándose concretamente en el uso habitual que hemos visto empleado aquí. Traducimos κατηγορία mediante la palabra apelar [13], pero con ella tampoco captamos todo su sentido en griego, a saber κατὰ-ἀγορεύειν: decirle a alguien a la cara en medio del ἀγορά, esto es, en el tribunal público de justicia, que él es «ese» que...; de aquí se deriva su significado posterior, más amplio: llamar a algo tal o cual, y de tal modo que en esa llamada y mediante ella lo llamado o apelado quede situado en lo público y abierto, quede desvelado y manifiesto. Así pues, κατηγορία es simplemente nombrar aquello que es algo: casa, árbol, cielo, mar, duro, rojo, sano. Por contra, el «término» «categoría» alude a un *especial* modo de apelar. Si podemos llamar a algo que está ahí delante casa o árbol es únicamente porque ya hemos llamado o apelado previamente de modo tácito a eso que sale al encuentro en cuanto elemento que está en sí mismo, esto es, en cuanto cosa, es decir, lo hemos llevado al espacio abierto de nuestro campo de
253 «visión». Del mismo modo, sólo podremos llamar rojo a un vestido cuando ya previamente y de modo tácito lo hemos apelado en relación con su cualidad. Ahora bien, lo que permanece en sí mismo («substancia»), la composición («cualidad») y demás cosas del mismo tipo son lo que constituye el ser (entidad) de lo ente. Por eso, las categorías son todas esas apelaciones destacadas que sirven de soporte a la apelación cotidiana y habitual, que son κατηγορίαι en sentido fuerte. Las «categorías» subyacen a las apelaciones cotidianas que adoptan la forma de enunciados, «juicios», y es sólo por esto por lo que, *inversamente,* se puede encontrar a las «categorías» siguiendo el hilo conductor del enunciado, del λόγος. Es precisamente por esto por lo que a Kant no le queda más remedio que «deducir» la tabla de categorías de la tabla de *juicios* y, por eso, el saber de las categorías, en cuanto determinaciones del ser de lo ente, esto es, la llamada metafísica, es, en un sentido esencial, saber del λόγος, esto es, *«lógica».* Por esta razón, la metafísica recibe este nombre en el lugar en el que alcanza la *plena* (la que le es posible) *conciencia de sí misma,* esto es, en *Hegel.* / «Ciencia de la lógica» = saber absoluto de lo que se puede saber en cuanto sabido, representado (en la Edad Moderna el estar representado = entidad-ser)/.

En el pasaje que estamos viendo aquí, κατηγορία está usado en sentido *pre* terminológico; efectivamente, cuando algo producido (por ejemplo, la cama) es adoptado dentro de la perspectiva abierta por la apelación y la deno-

[13] *N. de los T.:* «Ansprechung».

minación cotidiana, tomamos ese ente desde el punto de vista de su aspecto en cuanto una cosa de uso o utensilio. En cuanto tal, él no tiene dentro de sí mismo la ἀρχὴ κινήσεως. Sin embargo, podemos tomar ese mismo ente, la cama, desde el punto de vista de que es de madera y por ende es un trozo de madera. En cuanto madera es un tronco crecido de un árbol; éste tiene dentro de sí la ἀρχὴ κινήσεως. Por contra, la cama no es madera, sino simplemente leñosa, es decir, *de* madera; y únicamente aquello que es otra cosa que la madera puede ser «de madera», razón por la que nunca calificamos a un tronco de árbol como «de madera», mientras que sí decimos que una manzana parece «de madera» o calificamos el comportamiento de una persona como «envarado» [14]. Eso que sea la cama, según la κατηγορία, el utensilio que tiene este y tal otro aspecto, no tiene una referencia absolutamente necesaria a la madera, pues también podría ser de piedra o de acero; la característica de la madera es συμ- *254*
βεβηκός, simplemente *se ha introducido y sumado* a eso que es la cama expresa y «propiamente». Naturalmente, en esta medida, pero *sólo* en esta medida, en cuanto mera madera, también tiene la ἀρχὴ κινήσεως en sí misma: la madera es eso crecido de un ser natural.

Partiendo de la base de esta distinción entre los productos fabricados frente a los seres naturales y resumiendo todo lo anterior, Aristóteles puede fijar ya el primer contorno de la esencia de la φύσις:

> Así pues, la φύσις es algo así como punto de partida y disposición y por ende lo originario del y para el moverse y el reposo de aquello sobre lo que ella dispone (ὑπό) de antemano (ἄρχει) como punto de partida, en primer lugar en sí y desde sí *y en dirección hacia aquello* y por ende *nunca* como si la ἀρχή se introdujese (en el ente) precisamente sólo como de pasada (192b 20-23).

De modo sencillo y casi brusco aquí se perfila ya el contorno esencial: la φύσις no es en absoluto y únicamente la disposición de partida sobre la movilidad de algo móvil, sino que forma parte de eso mismo que es móvil, de tal modo que éste dispone sobre su movilidad en sí mismo, desde sí mismo y hacia sí mismo. Por tanto la ἀρχή no es algo así como el punto de partida de un empuje que después empuja fuera a lo empujado abandonándolo a sí mismo, sino que lo determinado de este modo por la φύσις no sólo permanece en sí mismo en su movilidad, sino que, en la medida en que se despliega de acuerdo con su movilidad (el cambio), regresa precisamente a sí mismo.

Podemos ilustrar este estado esencial al que nos hemos referido aquí mediante la imagen de los «seres crecidos espontáneamente» en sentido estricto

[14] *N. de los T.:* en castellano no existe un adjetivo equivalente al alemán «hölzern», literalmente 'maderoso', por lo que optamos por 'de madera' o 'leñoso', lo que no reproduce el tono del matiz del calificativo alemán; aplicado a personas, hemos optado por 'envarado'.

(las «plantas»): desde el momento en que la «planta» brota, se abre y se despliega en el espacio abierto, también está retornando simultáneamente a su raíz, en la medida en que la fija en lo cerrado dándole su estabilidad. Ese abrirse que se despliega es, en sí, un retornar a sí. Esta manera de presentarse es φύσις; pero no debemos pensarlo como una especie de «motor» que, dispuesto en algún sitio, pone algo en marcha, ni tampoco como un «organizador» que está pre-
255 sente en algún sitio y dispone algo. Sin embargo, bien es verdad que la tendencia sería caer en la opinión de que el ente determinado desde la φύσις es eso que precisamente se hace *a sí mismo.* Esta opinión se introduce tan fácilmente y de manera tan subrepticia que se ha convertido en algo determinante, por lo menos para la interpretación de la naturaleza viva, lo que se manifiesta en el hecho de que desde que se inicia el predominio del pensamiento moderno se concibe a lo vivo como «organismo». Seguramente requerirá todavía mucho tiempo para que nos demos cuenta de que la idea de «organismo» y de «orgánico» es un concepto puramente moderno y de tipo técnico-mecánico, de acuerdo con el cual el ser que crece espontáneamente es interpretado como un producto fabricado que se hace a sí mismo. En realidad, la palabra y el concepto de «planta» ya entienden estos seres crecidos espontáneamente como «esquejes», como algo puesto y cultivado. Y forma parte de la esencial falta de lógica del lenguaje el que llamemos a los invernaderos «casas para seres que crecen espontáneamente» en lugar de «casas para plantas» [15].

Pero en todo producto fabricado el punto de partida para el hacer se encuentra «fuera» del propio producto hecho; visto desde dicho producto, la ἀρχή se introduce siempre dentro de él como de pasada. A fin de no malinterpretar la φύσις entendiéndola como una autoproducción y a los φύσει ὄντα únicamente como un tipo especial de productos fabricados, Aristóteles explica el καθ᾽ αὑτό añadiéndole el colofón de καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. La conjunción καί tiene aquí el significado de «y esto quiere decir». Esta observación es explicada por Aristóteles mediante un ejemplo:

> Pero añado «esto no al modo de lo que se suma accidentalmente», porque uno bien podría convertirse por sí mismo y para sí mismo en lo originario (lo que da el punto de partida y la disposición para) de la «salud» siendo al mismo tiempo médico; pero en cualquier caso éste no tendría junto a sí el entender de medicina en cuanto que se cura, pues en este caso más bien hay que considerar que han coincidido en la misma persona el hecho de ser médico y el de sanarse; por eso, ambas cosas siguen existiendo siempre por sí mismas de manera separada (192b 23-27).

[15] *N. de los T.:* efectivamente, en alemán 'invernadero' se dice «Gewächshaus», que traducimos aquí literalmente de acuerdo con el sentido de Heidegger.

Hijo de médico, Aristóteles también gusta de usar en otros contextos ejemplos de la πρᾶξις médica. Aquí nos pone el ejemplo de un médico que se trata a sí 256
mismo y se cura. Aquí se entrelazan dos tipos de movilidad de modo particular: la ἰάτρευσις (es decir, la medicina como τέχνη) y la ὑγίαισις (la curación como «φύσις»). En el caso propuesto del médico que se sana a sí mismo, ambos movimientos se encuentran en uno y el mismo ente, en esa persona concreta. Esto vale incluso para la correspondiente ἀρχή de los dos «movimientos». El «médico» tiene la ἀρχή de la curación ἐν ἑαυτῷ *en* sí, pero no καθ' αὐτόν, no conforme a sí mismo, no en la medida en que es *médico.* La disposición de partida para la curación no es el hecho de ser médico, sino el hecho de ser hombre, y esto también y únicamente en la medida en que el hombre es un ζῷον, un ser vivo que sólo vive en la medida en que *«tiene un cuerpo vivo»* [16]. Tal como decimos nosotros mismos, la que constituye el auténtico punto de partida y la disposición para la curación es la «naturaleza» sana y capaz de ofrecer resistencia. Sin esa ἀρχή toda medicina permanece inútil. Por contra, el médico tiene la ἀρχή de la medicina dentro de sí; el hecho de ser médico es el punto de partida y la disposición para el tratamiento. Pero esta ἀρχή, concretamente ese tener vista y entender del asunto (la τέχνη), en este caso concreto de lo que es la salud y de lo que hace falta para mantenerla o recuperarla (el εἶδος τῆς ὑγιείας), en resumen, dicha ἀρχή, no se encuentra en la persona en la medida en que es persona, sino que es algo que se le ha añadido, es algo de lo que ella se ha ido adueñando mediante la adquisición de conocimiento y el aprendizaje. Y, de acuerdo con esto, también la propia τέχνη, en relación con la curación, es siempre aquello que se puede añadir de modo accidental. Los médicos y la medicina no crecen como los árboles; es verdad que hablamos de un médico «nato» y con ello queremos decir que una persona tiene una disposición natural para reconocer las enfermedades y tratar a los enfermos. Pero este tipo de disposiciones no son nunca, como la φύσις, la propia ἀρχή para el ser médico, desde el momento en que no se despliegan *por sí mismas* para un ser médico.

Con todo, llegados aquí se nos podría hacer la siguiente objeción: supongamos que dos médicos padezcan la misma enfermedad, bajo las mismas condiciones, y que ambos se traten a sí mismos, con la única diferencia de que media entre ellos un espacio de tiempo de 500 años en los que ha tenido lugar el «pro- 257
greso» de la medicina moderna. El médico de hoy dispone de una técnica «mejor» y se cura; el otro, que vivió hace mucho tiempo, muere de su enfermedad. Entonces, en este caso la ἀρχή de la curación del médico de hoy sí que es precisamente la τέχνη. Lo que pasa es que hay que tener en cuenta lo siguien-

[16] *N. de los T.:* en castellano no se aprecia el juego de palabras entre «leben», 'vivir', y «Leib», 'cuerpo', aquí usado en su forma verbal «leiben».

te: por un lado, el hecho de no morir, en el sentido de una prolongación de la vida, no implica necesariamente la curación; en efecto, el hecho de que la gente de hoy viva más tiempo no significa ni demuestra que estén más sanos, y hasta se podría concluir lo contrario. Pero incluso suponiendo que el médico más avanzado no sólo evitara provisionalmente la muerte, sino que de verdad sanara, también en este caso el arte médico se ha limitado a apoyar y a orientar mejor a la φύσις. La τέχνη sólo se limita a salir al encuentro de la φύσις, sólo puede ayudar más o menos a la curación. Pero en cuanto τέχνη nunca puede sustituir a la φύσις y convertirse en su lugar en la ἀρχή *de la salud* en sí. Esto sólo podría ser de este modo si la vida en sí se convirtiera en un producto fabricado «técnicamente» producible; pero en ese mismo instante dejaría de haber salud, así como nacimiento y muerte. Hasta ahora parece como si efectivamente la moderna humanidad se precipitara enloquecida en pos de esta meta: *la de que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente.* Si esto llega a tener éxito algún día, el hombre se habrá hecho saltar por los aires a sí mismo, esto es, a *su esencia como subjetividad,* y la habrá hecho saltar por esos aires en los que aquello que carece de todo sentido vale como el único «sentido», y la conservación de ese valor parece sinónima del «dominio» humano sobre la tierra. Pero de este modo no se supera la «subjetividad», sino que simplemente se la «aplaca» en el «progreso eterno» de una *«constancia»* férrea; ésta es la más extrema oposición a la esencia de la φύσις-οὐσία.

Aristóteles también aprovecha el ejemplo en el que se entrelazan dos tipos de movimiento distintos para determinar de modo más exacto el tipo y modo en que los ποιούμενα (productos fabricados) están en relación con su ἀρχή.

> Lo mismo ocurre con cualquier otro elemento que pertenezca al ámbito de las cosas fabricadas; en efecto, ninguna de ellas tiene dentro de sí el punto de partida y la dis-
> 258 posición para su fabricación; por el contrario, algunas tienen su ἀρχή en otro ente, y por tanto ésta procede del exterior, como ocurre, por ejemplo, con la casa y cualquier cosa manufacturada; las otras sí tienen la ἀρχή dentro de sí, pero no por lo que son ellas mismas. A este tipo de cosas pertenece todo lo que puede ser «causa» de sí mismo de modo accidental (192b 27-32).

La casa tiene el punto de partida y la disposición para el hecho de ser casa, esto es, una construcción en el proyecto constructivo del constructor definido en los planos de construcción del arquitecto. Estos planos (es decir, en griego, el *aspecto previsto* de la casa, literalmente la ἰδέα) disponen sobre todos y cada uno de los pasos de la construcción y sobre la elección y elaboración de los materiales. Incluso una vez que la casa ya «está en pie», está simplemente sobre el fundamento que se *dispuso,* pero nunca está *por* sí misma, sino siempre y en todo momento únicamente en cuanto *construcción.* En la medida en que la casa

está en pie —pensando en griego—, desde el momento en que se alza en lo abierto y desvelado, estando así, no puede volver a restablecerse nunca en su ἀρχή. La casa nunca echa raíces, sino que permanece siempre y simplemente ahí puesta, instalada ahí.

Pero, por ejemplo, si mediante un ademán torpe alguien, como solemos decir, «se mete un dedo en el ojo» y se lo lastima, ciertamente tanto la herida como el ademán tienen lugar ἐν ταὐτῷ «en» el mismo ente, pero no forman un conjunto, sino que simplemente han ido a caer juntos, συμβεβηκός han venido a coincidir. Por eso, para determinar la esencia de los φύσει ὄντα no basta con decir que tienen la ἀρχή de su movilidad dentro de ellos mismos, sino que hace falta una determinación que los caracterice y distinga: en ellos mismos y concretamente por lo que son ellos mismos y junto a sí mismos.

/ Este «y concretamente» no es una restricción, sino la exigencia de divisar en la amplitud de la esencia abismal un ser que se niega a toda τέχνη, porque ésta renuncia a saber y a fundamentar la *verdad* en sí /.

Aristóteles cierra la caracterización de la esencia de la φύσις realizada hasta ahora con la explicación, aparentemente externa, del significado de los concep- *259*
tos y las locuciones que se agrupan en torno a la esencia, el concepto y la palabra φύσις.

Φύσις es por tanto lo dicho. Pero φύσις «tiene» todo lo que contiene una disposición de partida de ese tipo. Y todo esto *es* (tiene el ser) del tipo de la entidad. En efecto, la φύσις es eso que de suyo yace delante de antemano, es en cada caso *en* algo que así yace delante de antemano (constituyendo dicho yacer delante de antemano [17]). Pero de acuerdo con la φύσις, es tanto esto como todo aquello que pertenece a esto en ello mismo y por sí mismo, del mismo modo en que, por ejemplo, al fuego le pertenece el hecho de ser impelido hacia arriba; cierto que esto (ser llevado hacia arriba) no es φύσις ni tampoco contiene φύσις, pero procede de la φύσις y es conforme a ella. Así, ya hemos establecido qué sea la φύσις y también qué significa eso de que «procede de la φύσις» y es «conforme a la φύσις» (192b 32-193a2).

Puede llamar la atención que sigamos dejando todavía sin traducir la palabra fundamental φύσις. No decimos natura ni naturaleza porque estos nombres están gravados con demasiados significados y, en general, sólo adquieren su fuerza nominativa después de una interpretación de la φύσις dotada de una orientación muy particular. Claro que tampoco tenemos ninguna palabra apropiada para pensar y nombrar a esa esencia de la φύσις tal como la hemos expli-

[17] *N. de los T.:* traducimos «Vorliegen», dándole al prefijo «vor» su sentido de anterioridad espacial y temporal.

cado hasta ahora. (Intentamos decir «salida», «surgimiento»[18], pero no somos capaces de darle a esta palabra toda la plenitud y la determinación que serían precisas.) Pero el motivo fundamental para seguir usando el término sin traducir, y tal vez sin traducción, φύσις, reside en que todo lo que se ha dicho hasta ahora para esclarecer su esencia es tan sólo un mero preludio. Ni siquiera sabemos todavía qué tipo de consideración e interrogación se encuentra ya en marcha cuando preguntamos de este modo por la φύσις. Esto sólo nos lo dice Aristóteles en el fragmento que acabamos de leer, el cual fija con extrema concisión el horizonte en el que se mueve el debate abierto hasta ahora y que debe proseguir todavía.

La frase decisiva reza así: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία y todo esto (esto es, lo ente que procede de la φύσις) tiene el ser del tipo de la *entidad*[19].
260 Esta expresión, que resulta poco grata al oído común (entidad), es la única traducción adecuada para οὐσία. Lo que pasa es que dicha expresión tampoco dice *mucho,* prácticamente nada. Pero en eso reside también su ventaja: evitamos las otras «traducciones» corrientes, esto es, las interpretaciones de la οὐσία como «substancia» y «esencia». Así, φύσις es οὐσία, es decir, entidad: eso que caracteriza a lo ente como tal, esto es, el ser. La palabra οὐσία no es originariamente una «expresión» filosófica, en la misma medida en que tampoco lo es la palabra, ya explicada, de κατηγορία. La palabra οὐσία sólo se acuña como término con Aristóteles. Esta fijación consiste en que Aristóteles extrae fuera del contenido de la palabra un elemento decisivo fijándolo de modo unívoco. Pero, con todo, tanto en la época de Aristóteles como después, dicha palabra sigue teniendo simultáneamente su sentido habitual. Gracias a éste, el término alude a casa y corte[20], a tener y ser capaz. También decimos «la presencia», «lo yacente», *lo que yace ahí delante de antemano.* Tenemos que pensar en la misma dirección de esta denominación a fin de asegurarnos el poder nominativo de la palabra οὐσία como palabra filosófica fundamental. Y entonces vemos enseguida cómo esa explicación que ofrece Aristóteles a continuación de la palabra οὐσία se entiende por sí misma: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί, pues la φύσις es siempre algo como un yacer ahí delante de antemano y es siempre «en» un yacer ahí delante de antemano. Se podría querer señalar que aquí nuestra traducción es «incorrecta»; la frase de Aristóteles no dice ὑποκεῖσθαι γάρ τι, no dice el yacer ahí delante de antemano, sino algo que yace ahí delante de antemano, pero precisamente hay que tener en cuenta que aquí hay que explicar en qué medida la φύσις es οὐσία, esto es, tiene el carácter de la entidad (del ser). De ahí se

[18] *N. de los T.:* «Aufgang».

[19] *N. de los T.:* «Seiendheit». Para simplificar traduciremos 'entidad', aunque sería mejor 'lo que tiene ser'.

[20] *N. de los T.:* «Hof»: 'corte' y 'patio'.

deriva la exigencia, planteada muy a menudo en el uso filosófico del lenguaje por parte de los griegos y muy poco tenida en cuenta por las generaciones posteriores, de entender el participio ὑποκείμενον del modo adecuado, del mismo modo que τὸ ὄν. Eso puede significar *lo ente*, es decir, ese mismo ente determinado, pero también puede significar aquello que *es*, que tiene ser. Del mismo modo, ὑποκείμενον, lo que yace ahí delante de antemano, también puede significar eso que se caracteriza por yacer ahí delante de antemano y, por ende, el propio yacer ahí delante de antemano (las construcciones de participio 261 de la lengua griega, inusualmente ricas y variadas —en cuanto idioma auténticamente filosófico—, no son fruto del azar, pero tampoco han sido reconocidas en todo su significado).

De acuerdo con la explicación de οὐσία mediante ὑποκείμενον, la entidad de lo ente significa para los griegos tanto como yacer «ahí» y «delante» o «de antemano»; a este propósito, recordemos que al principio de este capítulo 192b, 13 (y más tarde 193a, 36) Aristóteles dice τὰ ὄντα en lugar de συνεστῶτα: lo estable que ha alcanzado el estar[21]; según esto, ser significa tanto como «mantenerse en pie»; pero es que «estar en pie» es lo contrario de «yacer»; ahora bien, si contemplamos respectivamente a ambos sólo a partir de uno de los dos términos, si consideramos «estar en pie» y «yacer» desde el punto de vista de aquello en lo que coinciden, en tal caso cada uno se volverá visible precisamente gracias a su contrario. Sólo aquello que está en pie puede caer y después yacer, y sólo aquello que yace puede ser alzado y luego estar en pie. Si los griegos entienden el ser tan pronto como mantenerse en pie, ὑπόστασις, substantia, como en cuanto yacer delante, ὑποκείμενον, subjectum, será porque ambas cosas tienen el mismo valor, porque contemplan una única y misma cosa: el estar presente por sí mismo, la venida a la presencia. La frase decisiva de Aristóteles en relación con la interpretación de la φύσις como φύσις dice así: la οὐσία tiene que ser concebida como un modo y manera de venida a la presencia.

Ahora bien, mediante la ἐπαγωγή ya ha quedado establecido que φύσει ὄντα son κινούμενα, que el ente que procede de la φύσις es un ente en movimiento; así pues, hay que concebir la movilidad como un tipo y modo del ser, esto es, de la venida a la presencia. Sólo una vez conseguido esto se puede captar la φύσις en su esencia como *la disposición de partida sobre la movilidad* de eso que se mueve *a partir de sí mismo* y hacia sí mismo. Con esto queda claro que la pregunta por la φύσις de los φύσει ὄντα no busca las propiedades que puedan hallarse *junto a* un ente de este tipo, sino que se interroga acerca del ser de este ente, un ser desde el que se determina por adelantado de qué modo puede tener en general propiedades el ente de semejante ser.

[21] *N. de los T.:* «das zum Stand gekommene Ständige».

262 El siguiente pasaje, que constituye un paso hacia la nueva e incipiente determinación de la esencia de la φύσις, muestra de qué modo tan decisivo la explicación aristotélica de la φύσις, vista hasta ahora, ha acabado desembocando entretanto en la reflexión fundamental y también demuestra qué necesaria es ésta para la tarea que nos aguarda:

> *Que* la φύσις es, querer demostrar esto, resulta ridículo; pues esto (el ser como φύσις) se muestra de suyo, porque /no «que» / lo que es de este modo aparece de diversas maneras entre los entes. Pero aportar pruebas de eso que se muestra de suyo (o incluso) quererlo demostrar mediante algo que se niega a aparecer es el modo de conducirse de un hombre que no es capaz de establecer una distinción (entre) aquello que le es familiar a todo tipo de conocimiento ya de suyo y aquello que no lo es de suyo. Pero que pueda ocurrir algo así (semejante incapacidad para dicha distinción) tampoco es algo tan fuera del «mundo». Efectivamente, un ciego de nacimiento podría intentar adquirir un conocimiento en materia de colores por medio de una serie de reflexiones y razonamientos. Cuando esto ocurre, este tipo de gente acaba necesariamente haciendo aserciones sobre el significado de los nombres de los colores, pero con eso no perciben ni lo más mínimo lo que son los colores mismos (193 a 3-9).

«*Que* la φύσις *es,* querer demostrar esto, resulta ridículo.» ¿Y por qué? ¿Acaso no se debe tomar en serio semejante proceder? Sin una prueba previa de *que* algo como la φύσις «es», todas las explicaciones sobre la φύσις quedarían sin objeto. Así pues, vamos a intentar llevar a cabo esa demostración. Pero *entonces* no nos queda más remedio que suponer que la φύσις no es, por lo menos que no está todavía demostrada en su ser y en cuanto ser. Por eso, en el transcurso de nuestra demostración no nos estará permitido apelar a *ella.* Pero, si nos tomamos en serio esta renuncia, ¿cómo vamos a encontrar nunca algo así como los φύσει ὄντα, plantas, animales, por ejemplo, y cómo mostrarlos en calidad de aquello mediante lo cual se debe atestiguar el ser de la φύσις? Semejante proceder es imposible, porque tiene que apelar al ser de la φύσις desde el prin-
263 cipio y es precisamente por eso por lo que una demostración de este tipo es siempre superflua. Desde su primer paso ya da testimonio por sí mismo de que su propósito es inútil. En realidad toda la empresa es ridícula. El ser de la φύσις y la φύσις en cuanto ser son y permanecen indemostrables porque no precisan de demostración. Y no precisan de ella porque siempre y en todos los sitios en que el ente que procede de la φύσις está en lo abierto, ésta ya se ha mostrado a sí misma y está a la vista.

Lo más que se puede hacer es advertir a los que exigen tal demostración que en realidad no ven *eso* que ya están viendo, que no tienen ojos para lo que está ante sus ojos. Claro que no todo el mundo tiene *esos* ojos para ver no sólo lo que se ve, sino también aquello que ya está ante la vista cuando se ve lo visto.

Para estos ojos se requiere la capacidad de distinguir entre lo que se muestra de suyo y según su esencia llega a lo abierto y lo que no se muestra de suyo. Lo que se muestra desde el principio, como la φύσις en los φύσει ὄντα, como la historia en todos los procesos históricos, como el arte en todas las obras de arte, como la «vida» en todos los seres vivos, todo esto que ya está a la vista es lo que se ve con mayor dificultad y lo que más raras veces se concibe y siempre se comprende erróneamente como algo de segundo grado y por eso casi se pasa por alto. Bien es verdad que no todo el mundo necesita tener a la vista lo que se ve en toda experiencia, sino sólo los que aspiran a establecer algo o por lo menos a preguntar algo sobre la naturaleza, la historia, el arte, los hombres, el ente en su conjunto. Pero aunque tampoco todo el que se mueve en este ámbito del ente actuando y conociendo necesita reflexionar expresamente sobre lo visto, también es evidente que no lo debe pasar por alto ni desecharlo en el montón de lo indiferente entendiéndolo como algo «abstracto», al menos si es que de verdad quiere estar donde está.

Eso que se muestra previamente, el correspondiente *ser* de lo ente, no es ni algo derivado a posteriori de lo ente, esto es, algo aligerado y vacío y en definitiva puro humo, ni tampoco es algo que sólo acaba siendo accesible para el que *264*
piensa por medio de una «reflexión» sobre sí mismo. Al contrario: el camino hacia lo ya visto, pero aún no entendido ni mucho menos concebido, es esa reconducción ya mencionada, la ἐπαγωγή. Ella consuma ese ver antes y más allá aquello que nosotros no somos ni mucho menos podemos llegar a ser, algo muy lejano y que sin embargo está muy cercano, más cercano que todo lo que tenemos a mano, en el oído o ante nuestros ojos. Y para no dejar de ver eso sumamente cercano y sin embargo, al mismo tiempo, sumamente lejano, hay que reflexionar sobre las cosas que están a mano, lo tangible, y sobre los «hechos». La distinción entre eso que se muestra a sí mismo de antemano y eso que no se muestra de este modo es un κρίνειν en el sentido auténticamente griego, una manera de destacar aquello cuyo rango es *más elevado* de lo que está por debajo. Mediante esta capacidad «crítica» para distinguir, que es siempre una decisión, se saca al hombre fuera del mero estupor de lo que le oprime y le preocupa y se le expone en la relación con el ser, esto es, el hombre pasa a ser en sentido real ex-sistente, ex-siste, en lugar meramente de «vivir» y de apresar la «realidad» con su «proximidad vital», cuando en realidad esa cercanía sólo esconde el refugio de una huida ante el ser que ya dura desde hace largo tiempo. Según Aristóteles, el que no logra llevar a cabo esta distinción vive como un ciego de nacimiento que se consume intentando acceder a los colores por medio de razonamientos sobre los nombres de colores que escucha. Escoge un camino que no lleva a la meta, porque a esa meta sólo conduce el sendero que precisamente les está vedado a los ciegos: el «ver». Así como hay ciegos a los colores también hay ciegos a la φύσις. Y si pensamos que hemos determinado

la φύσις como un modo de la οὐσία (de la entidad), los ciegos a la φύσις son sólo un tipo de ciegos al ser. Presumiblemente su número no sólo es muy superior al de los ciegos a los colores, sino que el poder de los ciegos al ser es también mucho mayor y más persistente, sobre todo porque están más escondidos y casi siempre ignorados. Esto tiene como consecuencia que los ciegos al ser
265 pasan incluso por ser los únicos que ven de verdad. Sin embargo, parece evidente que esta relación del hombre con lo que se muestra de suyo ya de antemano y se sustrae a todo propósito de demostración es difícil de mantener en su originariedad y verdad. Pues, de lo contrario, Aristóteles no necesitaría recordarlo expresamente ni emprender acciones contra la ceguera al ser. Y si esta referencia al ser es difícil de mantener es porque nuestra permanente y habitual relación con los entes hace que nos parezca tan fácil dicha referencia que nos llega a parecer como si ya estuviéramos eximidos de ella *por* mor de tal relación y como si ella no consistiera en nada más que *en esa* relación.

Enseguida veremos qué papel particular juega la observación de Aristóteles sobre ese querer demostrar el «venir delante» o aparecer de la φύσις en el conjunto de su exposición:

> Pero para algunos (pensadores), la φύσις, y por ende también la entidad de los entes que son por φύσις, se muestra como si ella fuese lo que yace de antemano ahí delante en primer lugar en todas las cosas, pero que en sí mismo carece de toda constitución. Según esto, la φύσις de la cama sería la madera, y la de la estatua el bronce. Según la exposición de Antifonte esto se muestra del modo siguiente: cuando una persona entierra una cama y ésta se pudre hasta el punto de germinar, lo que brota (de ella) no es una cama, sino madera; así pues, lo que se ha impuesto de acuerdo con una constitución y un entender del asunto /el carácter de cama de la madera /es sin duda algo que existe y está presente, pero que sólo lo está en la medida en que se ha sumado a ella como un añadido. Por contra, la entidad reside en aquello (en la φύσις) que sigue permaneciendo y sosteniéndose unido a pesar de todo aquello por lo que «atraviesa». Si es verdad que incluso estos / madera, bronce / ya han pasado por eso mismo, cada cual en relación a alguna otra cosa, / esto es, que han sido integrados en algún tipo de constitución / como por ejemplo el bronce y el oro en relación con el agua, pero los huesos y la madera en relación con la tierra, y del mismo modo cualquier cosa imaginable en relación con todos los demás entes, entonces, precisamente aquéllos (agua-tierra) son la φύσις y por ende también la entidad de ellos (en cuanto entes) (193 a 9-21).

266 Visto desde fuera, Aristóteles pasa ahora de la explicación de la postura correcta para determinar la esencia de la φύσις como una manera del ser *a* la caracterización de la opinión de otros pensadores a propósito de la φύσις. Ahora bien, con esto no pretende mencionar *también* los puntos de vista de otros por un prurito de erudición, y tampoco se quiere limitar a rechazarlos a fin de procu-

rarle un trasfondo más destacado a su propia interpretación. La intención de Aristóteles se orienta hacia el esclarecimiento de la ya citada interpretación de la φύσις a la luz de su planteamiento, para así conducirla por primera vez a *ese* camino que hace posible una suficiente determinación de esa esencia de la φύσίς que él tiene presente. Hasta ahora sólo sabemos a ese respecto lo siguiente: φύσις es φύσις, esto es, el ser de un ente, en concreto un ente del que ya se ha visto desde el principio que tiene el carácter de la κινούμενα, del ente en movimiento. Aún más claro: la φύσις es la disposición de partida (ἀρχή) sobre la movilidad de lo que es en sí mismo móvil.

Si la φύσις es οὐσία, un modo del ser, entonces la determinación conforme a la esencia de la φύσις depende de dos factores: por un lado, de una concepción suficientemente originaria de la esencia de la οὐσία, y, por otro, de la interpretación de eso que, a la luz del correspondiente concepto de ser, nos sale al encuentro como un ente que procede de la φύσις. Pues bien, los griegos entienden la οὐσία en el sentido de la permanente venida a la presencia. Esta interpretación del ser no sólo no se encuentra fundamentada, sino que ni tan siquiera se pregunta por el fundamento de su verdad. Porque, en los inicios del pensamiento, lo más esencial es llegar a captar en general el ser de lo ente.

Pero ¿cómo interpreta la φύσις el sofista Antifonte, de la escuela de los eleatas, a la luz de este ser concebido como permanente venida a la presencia? Él dice: en realidad, *sólo* la tierra, el agua, la luz y el fuego *son* de acuerdo con la φύσις. Pero con esto se está tomando una decisión de enorme alcance: todo lo que aparece a veces como si fuera algo *más* en comparación con la mera (pura) tierra, por ejemplo, la madera que se «forma» a partir de ella o incluso la cama *267*
que se hace con esa madera, todo este más tiene *menos* ser; pues, en efecto, este más tiene el carácter de la estructura, forma, composición y constitución, en resumen, del ῥυθμός. Pero lo que es así, cambia, no es constante ni estable; al fin y al cabo, con madera también se puede fabricar una mesa, un escudo y un barco, y la propia madera no es, a su vez, más que una formación de la tierra. Porque a dicha tierra, en su calidad de lo auténticamente duradero, sólo se le suma ese elemento cambiante del ῥυθμός de cuando en cuando. Auténticamente ente es τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον, lo que por primera vez es de por sí sin constitución, lo que permanece permanentemente presente en medio de los cambios que sufre a través de diversas composiciones y constituciones. De las frases de Antifonte se deduce claramente que cama, estatua, abrigo y vestido sólo tienen ser en la medida en que son madera, bronce y demás cosas del mismo género, es decir, en la medida en que se componen de eso que es más estable. Pero lo más estable de todo son la tierra, el agua, el fuego y el aire: los «elementos». Ahora bien, si lo «elemental» es lo que tiene más ser, entonces con esta interpretación de la φύσις, en el sentido de lo primero que no tiene constitución pero sin embargo soporta a todo lo constituido, se decide también la

interpretación de todo «ente» y se equipara la φύσις, así entendida, al *ser por antonomasia.* Pero esto implica que la esencia de la οὐσία, la permanente venida a la presencia, ha sido fijada en una dirección muy determinada. De acuerdo *con esta* esencia, las cosas, ya sean productos fabricados o seres crecidos espontáneamente, nunca son de verdad, porque, aunque no sean tampoco nada, es decir, no es que no tengan ser, tampoco satisfacen del todo el carácter de entidad. Frente a este no ente, sólo eso «elemental» satisface y completa la esencia del ser.

El siguiente pasaje ilumina todo el alcance de la interpretación recién comentada de la φύσις en el sentido del πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτόν (de lo primero que en sí mismo carece de constitución).

> Por eso, unos dicen que es el fuego, otros la tierra, otros el aire y otros el agua, unos
> que es alguno de éstos («elementos») y otros que son todos los que son *la* φύσις y,
> por ende, el ser de lo ente en su conjunto. Pues lo que uno de ellos ha tomado ya
> 268 previamente (ὑπό) como lo que yace de antemano ahí delante de ese modo, ya sea
> simple o múltiple, eso mismo nos lo presenta como la entidad pura y simple y el
> resto como meros estados de lo auténticamente ente y como disposición y como
> aquello en lo que el ente se encuentra descompuesto (y por tanto disuelto en relaciones). Y por eso, cada una de estas cosas (que constituyen la φύσις) sería, quedándose en sí, la misma (pues, en efecto, *no* forma parte de ellas un cambio mediante el cual saldrían de sí), mientras que lo demás surgiría y perecería «ilimitadamente» (193a 21-28).

Aquí vuelve a exponerse de modo condensado, incluyendo diversas opiniones y doctrinas, y con una clara alusión a Demócrito, la distinción entre la φύσις en cuanto «elemental», en el sentido de lo auténtica y únicamente ente (el πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' αὑτό), y lo no ente (πάθη, ἕξεις, διαθέσεις, ῥυθμός). / Aquí se torna visible el carácter metafísico de la posición fundamental del «materialismo», desde un punto de vista de la historia del ser /.

Pero lo más importante es el final del pasaje, que eleva de modo aún más claro dicha distinción al ámbito de la determinación del pensar llevándola hasta la enunciación de la oposición entre ἀΐδιον y γινόμενον ἀπειράκις. Habitualmente se concibe dicha distinción como la que existe entre lo «eterno» y lo «temporal». De acuerdo con esto, lo primero que yace delante sin constitución es lo «eterno», mientras que todo ῥυθμός, en calidad de cambio, es lo «temporal». Y no hay nada más esclarecedor que esta distinción. Pero no se piensa que por medio de semejante distinción entre eternidad y temporalidad se están trasladando representaciones «helenísticas» y «cristianas» y, en general, «modernas» a la interpretación griega de lo «ente». Lo «eterno» vale como lo que dura ilimitadamente sin principio ni final, mientras que lo «temporal» es, por contra, la duración limitada. El punto de vista que guía esta distinción se orienta

hacia la duración. Ciertamente, los griegos *también* conocen esta distinción en relación con lo ente, lo que ocurre es que siempre la piensan desde el fundamento de su concepción del ser. Y esta última precisamente se ve desbancada por la distinción «cristiana». Que con la oposición entre ἀίδιον y γινόμενον 269
ἀπειράκις no se puede estar aludiendo a lo que dura ilimitadamente y a lo limitado es algo que ya se desprende claramente de las palabras griegas para esos conceptos. En efecto, lo denominado temporal significa aquí lo que surge y perece *sin límite;* y así, lo que se le contrapone al ἀίδιον, a lo «eterno», que pasa por ser «ilimitado», no es *a su vez* más que algo *ilimitado:* ἄπειρον (πέρας). Entonces ¿cómo es que se ha tomado aquí una oposición, precisamente *la decisiva,* la que determina el auténtico «ser»? Pero es que lo llamado eterno se llama en griego ἀίδιον-ἀείδιον; y ἀεί no significa sólo lo que es «para siempre» y «sin pausa», sino en primer lugar lo que es a veces, ὁ ἀεὶ βασιλεύων, esto es, lo que reina *a veces* y *no* lo que reina «eternamente». En ἀεί se contempla el demorar en el sentido de la venida a la presencia. El ἀί–διον es aquello que está presente de por sí sin necesidad de ninguna otra intervención y que, posiblemente *por eso,* está permanentemente presente. La perspectiva desde la que se piensa aquí no es la «duración», sino la venida a la presencia. Esto nos aporta una indicación acerca de cuál deba ser la correcta interpretación del concepto opuesto de γινόμενον ἀπειράκις. Lo que surge y perece es, pensado en griego, aquello que ora se presenta, ora se ausenta, y lo hace sin límite; pero, desde el punto de vista de la filosofía griega, πέρας no es límite en el sentido del margen exterior, es decir, no es aquello en donde algo termina. Límite es lo que limita, determina, lo que da sostén y consistencia, aquello por lo que y en lo que algo comienza y es. Lo que se presenta y ausenta ilimitadamente no tiene *de por sí* ninguna presencia y cae en la inconsistencia. La diferencia entre lo auténticamente ente y lo no ente no consiste en que lo primero perdure sin ser limitado y lo segundo sufra una ruptura en su duración. Desde el punto de vista de la duración ambos pueden ser ilimitados o limitados. Lo decisivo reside más bien en que lo auténticamente ente se presenta de por sí y por eso mismo nos lo encontramos como lo que siempre yace ya ahí delante, ὑποκείμενον πρῶτον. Lo no ente, por contra, ora se presenta, ora se ausenta, porque *sólo* se presenta sobre el fundamento de lo que yace delante, es decir, se encuentra *junto* a él o se queda fuera. Lo ente (en el sentido de lo «elemental») es lo «siempre ahí»», lo no ente es lo «siempre fuera», enten- 270
diendo el «ahí» y el «fuera» desde el fundamento de la venida a la presencia y no en relación con la mera «duración». Lo que más se aproxima a la oposición griega que acabamos de explicar es la distinción más tardía entre aeternitas y sempiternitas. La primera es lo nunc stans; la segunda, lo nunc fluens. Pero también aquí ha desaparecido ya la esencia originaria del ser tal como lo experimentaban los griegos. Pero si bien la distinción no significa el modo de la mera dura-

ción, por lo menos sí el del cambio. Lo que «está» es lo *inmutable;* lo que fluye es lo «fugaz», lo mutable, aunque, eso sí, ambos entendidos al modo de lo que perdura siempre sin interrupción.

Pero para los griegos el «ser» significa *la venida a la presencia en lo no oculto.* Lo decisivo no es la duración ni la medida de la venida a la presencia; lo decisivo es si ésta se sume en lo no oculto de lo simple, y así se retoma a sí misma en lo oculto de lo inagotable, o si la venida a la presencia se confunde (ψεῦδος) en el mero «tener el aspecto de», en la *«apariencia»,* en lugar de permanecer en la *ausencia* de confusión (ἀ-τρέκεια). Sólo podremos llegar a saber suficientemente la esencia *griega* de la οὐσία desde la perspectiva de la oposición entre desencubrimiento y apariencia. De este saber depende *absolutamente* la comprensión de la interpretación aristotélica de la φύσις y, sobre todo, la posibilidad de conducir el siguiente intento hasta el último término de determinación de su esencia y recorrer sus sucesivos pasos.

Antes de intentarlo, tenemos que tener presente lo recorrido hasta ahora en su sencilla interdependencia:

De acuerdo con la ἐπαγωγή, lo que procede de la φύσις es según la movilidad, pero la propia φύσις es la ἀρχή, el punto de partida para y la disposición sobre la movilidad. De aquí deducimos fácilmente que el carácter de partida y disposición de la φύσις sólo alcanza la suficiente determinación cuando se lanza una mirada esencial a aquello *para lo que* y *sobre lo que* la φύσις es punto de partida y disposición sobre: esto es, la κίνησις.

271 Al principio del libro III de la *Física,* en cuyos primeros tres capítulos Aristóteles nos ofrece la interpretación decisiva de la esencia de la κίνησις, se nos pone con toda claridad ante los ojos la siguiente relación: Ἐπεὶ δ᾽ ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν (200b 12-15).

> Puesto que la φύσις es la disposición de partida sobre la movilidad, lo cual equivale a decir sobre el cambio que parte de sí mismo, pero sin embargo nuestro proceder persigue a la φύσις (μέθοδος, el precedente ir tras algo y no nuestro posterior «método» en el sentido del modo y manera del μέθοδος), en ningún caso debe permanecer oculto qué cosa sea la κίνησις (en esencia); concretamente, allí donde ella (la κίνησις) permaneciese desconocida, también quedaría en la ignorancia la φύσις. / *Ibid. supra* B1, 193a 6, el término γνώριμον, en donde se hablaba de la ceguera para el ser y la esencia. /

Pero en el contexto que acabamos de ver sólo se trata de bosquejar el rasgo fundamental de la esencia de la φύσις y, por eso, y aunque se capta hasta su última instancia la esencia de esa φύσις que le es propia a la κίνησις, en lo que sigue (193b 7) tampoco se desarrolla propiamente la movilidad y el reposo de

los «productos fabricados», sino que más bien se les hace destacar respecto al otro ámbito de lo ente.

La φύσις es disposición de partida sobre la movilidad (κίνησις) de algo que se mueve (κινούμενον), en concreto es καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. El ente que procede de la φύσις es en sí mismo, por sí mismo y hacia sí mismo semejante punto de partida que dispone sobre la movilidad de lo móvil, que es de por sí y nunca de modo accidental. Por tanto, al ente que procede de la φύσις hay que asignarle, en un sentido destacado, el carácter de lo que es permanente de por sí. El ente que procede de la φύσις es οὐσία, entidad, en el sentido de «lo que yace», de lo que yace de antemano ahí delante de por sí. Y, por eso, algunos pensadores caen en la engañosa apariencia (δοκεῖ) de que la esencia de la φύσις consiste en general únicamente en ser eso carente de constitución y que por primera vez yace de antemano ahí delante, πρῶτον ἀρρύθμιστον, así como en reinar como tal de modo determi- *272*
nante (ὑπάρχον) sobre el ser de todo cuanto todavía sea «ente». Si bien Aristóteles no hace ninguna recusación formal de este modo de concebir la φύσις, la da a entender mediante la δοκεῖ. En cuanto a nosotros, haremos bien en empezar a reflexionar ya a partir de ahora por qué la mencionada interpretación de la φύσις tiene necesariamente que ser insuficiente:

1. No tiene en cuenta el hecho de que el ente que procede de la φύσις es *en* la movilidad, lo que quiere decir que la movilidad también es parte constituyente del ser de ese ente. Al contrario, para la mencionada comprensión de la φύσις, todo lo que tiene carácter de movimiento, todo cambio y toda alteración de la estabilidad (ῥυθμός) desemboca en eso que sólo llega a lo ente accidentalmente; el movimiento es algo inestable y, por ende, no ente.

2. Se concibe la entidad como permanencia y estabilidad, pero de modo unilateral, en la dirección de eso que ya de antemano y siempre subyace en el fundamento. Por eso,

3. Se queda fuera el otro momento esencial de la οὐσία: *la venida a la presencia.* Ahora bien, para el concepto griego del ser, este momento es decisivo. Intentemos poner en claro con palabras lo que le es más propio, diciendo, en lugar de presencia, venir a la presencia[22]. No se alude a un mero estar presente y a mano, es decir, en absoluto se alude a eso que se agota sólo en la estabilidad, sino que es la venida *a la presencia* en el sentido del surgir en lo no oculto, establecerse en lo abierto. Con la referencia a la mera duración no se capta lo que es la venida a la presencia.

4. Pero la interpretación de la φύσις formulada por Antifonte y los otros concibe el ser de los φύσει ὄντα teniendo presente a los «entes» (a lo «elemen-

[22] *N. de los T.:* «Anwesenheit» y «Anwesung» respectivamente.

tal»). Este proceder, que consiste en explicar el ser mediante un ente, en lugar de «entender» lo ente a partir del ser, tiene como primera consecuencia el mencionado desconocimiento del carácter de la κίνησις y la interpretación unilateral de la οὐσία. Y como, de este modo, la doctrina de Antifonte no alcanza en absoluto el auténtico ámbito de un pensar del ser, parece que Aristóteles
273 tiene que rechazar esa concepción de la φύσις en el tránsito a su propia interpretación de la misma. Leemos así:

> Por tanto, en un modo, la φύσις es llamada *así:* es lo primero disponible que subyace de antemano en el fundamento de cada posible cosa singular para los entes que tienen en sí mismos la disposición de partida sobre la movilidad y, por ende, sobre el cambio; por contra, en otro modo / la φύσις es llamada / el establecerse en la forma, lo que quiere decir en el aspecto (ése, en concreto) que se muestra cuando se la interpela (193a 28-31).

Leemos y nos asombramos, porque la frase comienza con un οὖν, «por tanto». El pasaje no expresa ningún rechazo de la doctrina anterior; al contrario, ésta es expresamente asumida, si bien con la restricción de que en ella sólo aparece εἷς τρόπος, un modo de captar la esencia de la φύσις, concretamente como ὕλη («materia»); por contra, ἕτερος τρόπος, el otro modo que despliega Aristóteles a continuación, concibe la φύσις como μορφή («forma»). En esta nueva distinción entre ὕλη-μορφή (materia-forma), reconocemos de nuevo fácilmente la anteriormente mencionada: πρῶτον ἀρρύθμιστον, lo primero que carece de constitución, y la ῥυθμός, la constitución. Pero Aristóteles no se limita a sustituir sin más esta distinción por la distinción entre ὕλη y μορφή. Mientras, para Antifonte, el ῥυθμός (la constitución) sólo debía entenderse como aquello que, en su calidad de elemento no permanente, se viene a sumar accidentalmente a lo único que es permanente, a lo que carece de constitución (materia), para Aristóteles, como indica la frase citada, también la μορφή adquiere la dignidad de determinación esencial de la φύσις. Ambas interpretaciones de la φύσις se encuentran igualmente colocadas, están puestas en el mismo nivel, y esto abre la posibilidad de establecer un doble concepto de la φύσις. Pero, con esto, también nace ahora por vez primera la tarea de demostrar que la μορφή tiene propiamente el carácter esencial de la φύσις.

Y, de hecho, así parece a primera vista. Y, sin embargo, las cosas son bien distintas. La distinción ὕλη-μορφή no es simplemente otra fórmula para ἀρρύθμιστον-ῥυθμός, sino que desplaza la pregunta por la φύσις a un plano completamente nuevo, el primero en el que precisamente esa pregunta
274 nunca hecha por el carácter de κίνησις de la φύσις obtiene respuesta y la φύσις es concebida por vez primera de modo suficiente como οὐσία, como un modo de venida a la presencia. De ahí que a pesar de la impresión contraria,

lo cierto es que la doctrina de Antifonte es rechazada de la manera más tajante. Todo esto sólo alcanzamos a verlo con suficiente claridad cuando entendemos esta nueva distinción que surge ahora entre ὕλη-μορφή al modo aristotélico, es decir, griego, procurando no volver a salir de inmediato fuera de esa comprensión, que es a lo que tendemos siempre, porque la distinción entre «materia» y «forma» es un camino trillado por el que se mueve el pensamiento occidental desde hace mucho tiempo. Efectivamente, la distinción entre contenido y forma pasa por ser lo más evidente de todo lo evidente y, por lo tanto, ¿por qué no iban a pensar ya los griegos según ese «esquema»? Ὕλη-μορφή fue traducido por los romanos como materia y forma. Dicha distinción pasó a la Edad Media y la Edad Moderna bajo la interpretación aportada por esa traducción. Kant la entiende como distinción entre «materia y forma» y la explica como distinción entre lo «determinable» y su «determinación» *(ibid. Crítica de la razón pura, La anfibología de los conceptos de reflexión,* A 266, B 322). Con ello se llega al punto de máxima lejanía respecto a la distinción griega de Aristóteles.

Ὕλη significa en su acepción habitual «espesura», «boscaje», el «bosque» [23] en el que el cazador caza; pero, simultáneamente, también significa el «bosque» que suministra la madera como materia prima para construir. Así, ὕλη se convierte en material para todo tipo de construcción y «producción» en general. Por lo tanto, de acuerdo con la práctica que gustosamente ejercemos de retroceder hasta el sentido «originario» de las palabras, tenemos que ὕλη viene a ser tanto como «materia». Cierto, pero visto más de cerca lo único que ha emergido de modo imperioso es la *pregunta* decisiva. Si ὕλη significa la «materia» *para* el «producir», la determinación esencial de la denominada materia depende de la interpretación de la esencia de la «producción». Pero claro que μορφή no significa «producción», sino a lo sumo «figura», y figura es la «forma» que se le da a la «materia» a base de acuñarla y modelarla, es decir, a base de «formarla».

Menos mal que el propio Aristóteles nos dice cómo piensa la μορφή en la *275*
frase que introduce el concepto decisivo para su interpretación de la φύσις: ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: «la μορφή, y esto quiere decir τὸ εἶδος, eso conforme al λόγος». La μορφή tiene que ser entendida desde el εἶδος, y éste en relación con el λόγος. Pero con εἶδος (para lo que Platón también dice ἰδέα) y con λόγος nombramos conceptos que bajo los títulos de «ideas» y «ratio» (razón) designan posiciones fundamentales del hombre occidental y que no son menos polivalentes y alejadas de los inicios griegos que «materia» y «forma». De todos modos, debemos intentar alcanzar el sentido inicial. Εἶδος significa el aspecto de una cosa y de un ente en general, pero el aspecto en cuanto una perspectiva, visión, vista, ἰδέα, que ofrece y sólo puede

[23] *N. de los T.:* Heidegger emplea la palabra alemana «Holz», tanto en su sentido más habitual de 'madera' como en el más poético y antiguo de 'bosque'.

ofrecer porque lo ente ha sido expuesto bajo ese aspecto y estando allí se presenta de suyo, es decir, *es.* ' Ιδέα es lo divisado, no en el sentido de que llegue a ser mediante la vista, sino en el de que ἰδέα es lo que le ofrece a la vista algo visible, lo que se ofrece, lo que *se deja ver.* Pero ocurre que Platón, casi abrumado por su esencia, vuelve a concebir el εἶδος como algo que se presenta de suyo y, por ende, como algo común (κοινόν) a los «entes» singulares «que están en ese aspecto». Y, de este modo, lo singular, en cuanto aquel elemento que viene después de la ἰδέα, que es el auténtico ente, es rebajado al papel de no ente.

Frente a esto, Aristóteles exige la aceptación de que el ente singular que se presenta en cada ocasión, es decir, esta casa aquí y esa montaña allá, no son no entes, sino precisamente lo ente, en la medida en que se introducen en el aspecto de casa y montaña y después lo exteriorizan en su venida a la presencia. En otras palabras: el εἶδος es entendido esencialmente como εἶδος cuando se muestra en el horizonte de la inmediata llamada de lo ente, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. La llamada interpela a éste y aquél como esto y aquello, esto es, partiendo de este y aquel otro aspecto. El hilo conductor que nos permite comprender el εἶδος, y
276 por ende también la μορφή, es el λόγος. Y, por eso, a la hora de interpretar la determinación de la esencia de la μορφή que se ofrece seguidamente como εἶδος, debemos tener en cuenta si acaso y en qué medida el propio Aristóteles se guía por ese hilo conductor. Anticipándonos, podemos decir ya: la μορφή es «aspecto», más exactamente un estar en él e instalarse en él, en general, un establecerse en el aspecto. Por eso, si en lo que sigue hablamos simplemente de «aspecto», estaremos pensando siempre en el aspecto que se da, y en la medida en que se da, es decir, en lo que es en determinadas ocasiones (el «aspecto» «mesa» en esta mesa concreta que tengo delante). Eso que es de cuando en cuando se llama así porque permanece en el aspecto en su calidad de algo singular y preserva su permanencia (venida a la presencia) y a partir de esa preservación del aspecto está en él y fuera de él, en definitiva, y para decirlo al modo griego, «*es*».

Con esta traducción de μορφή como establecerse en un aspecto vamos a empezar por expresar dos cuestiones que en el sentido griego son igual de esenciales pero que es algo que se echa absolutamente en falta en el nombre «forma»: por un lado, establecerse en el aspecto como modo de la venida a la presencia, οὐσία; μορφή no como una propiedad presente en la materia, es decir, que es en ella, sino como un modo del *ser;* por otro lado, «establecerse en el aspecto» como movilidad, κίνησις, un «momento» que falta por completo en el concepto de forma.

Pero la referencia al significado de μορφή, siempre que se entienda al modo griego, no constituye en absoluto todavía la prueba de aquello que Aristóteles se ha propuesto mostrar, esto es, que la propia φύσις es μορφή, según otra determinación. Este curso de la interpretación, que todavía comprende la parte restante del capítulo, recorre varios niveles, de tal modo que cada nivel va

situando la tarea de la demostración un poco más arriba. La demostración comienza así:

> En efecto, así como (sin más ni más) se llama τέχνη a aquello que es producido de acuerdo con semejante entender del asunto y, por ende, a aquello que pertenece a ese género de entes, así también se llama (directamente) φύσις a aquello que es conforme a la φύσις y por tanto pertenece a los entes de este género. Por contra, no pretendemos decir nunca que algo es (y se presenta) conforme a la τέχνη, ni que 277
> haya tal τέχνη, cuando algo es una cama únicamente en razón de su adecuación[24] (δυνάμει), pero sin embargo no tiene para nada el aspecto de una cama, ni tampoco queremos proceder así a la hora de llamar a aquello que se establece a partir de la φύσις en un estado; pues aquello que sólo es carne y huesos según su adecuación , no sólo tiene la φύσις que le corresponde, antes de alcanzar el aspecto referido de acuerdo con su apelación, aspecto al que ya delimitamos cuando decimos *que es* carne o hueso, sino que tampoco (lo que es sólo adecuado) es un ente que procede de la φύσις. (193a 31-b3).

¿Pero cómo se puede comprobar mediante estas frases que la μορφή constituye también la esencia de la φύσις? Después de todo, de la μορφή no se habla en absoluto. Por el contrario, Aristóteles comienza su demostración de manera completamente externa refiriéndose a un modo de hablar que todavía es corriente hoy día. Por ejemplo, de una pintura de Van Gogh decimos «esto es arte»; o cuando vemos un ave de rapiña que sobrevuela el bosque en círculos decimos «esto es naturaleza». En este «uso del lenguaje» nombramos aquello que, bien pensado, es un ente gracias a y sobre el fundamento del arte, que es incluso y directamente «arte». Pues está claro que el cuadro no es el arte, sino una obra de arte, y que el ave de rapiña no es la naturaleza, sino un ente natural. Pero ese modo de hablar revela algo esencial. *¿Cuándo* decimos de este modo tan acentuado: esto es arte? No cuando lo que vemos ahí colgado es un simple trozo de tela pintarrajeada de colores, ni siquiera cuando tenemos ante nosotros un «cuadro» cualquiera, sino sólo y únicamente cuando el ente considerado emerge pujante con el aspecto de una obra de arte, cuando el ente es, en la medida en que se establece en ese aspecto. Lo mismo ocurre cuando decimos «esto es naturaleza»: φύσις. El mencionado modo de hablar demuestra que sólo encontramos lo que es conforme a la φύσις cuando nos topamos con un *establecerse en el aspecto,* esto es, cuando hay μορφή . Por tanto es precisamente la μορφή la que constituye la esencia de la φύσις, o por lo menos la que *contribuye* a ello.

Ahora bien, la prueba de que esto es así sólo se apoya en nuestro modo de 278
hablar. Y, aquí, Aristóteles aporta un ejemplo brillante, si bien cuestionable,

[24] *N. de los T.:* «Eignung»: ser 'apropiado' o 'adecuado' para.

para una filosofía basada en el puro «uso lingüístico». En efecto, un hombre de hoy podría decir que no sabe qué significan para los griegos los términos λόγος y λέγειν. Pero sólo hace falta recordar la determinación griega de la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, para obtener la dirección en la que debemos pensar para captar la esencia del λόγος. Podemos e incluso tenemos que traducir ἄνθρωπος: ζῷον λόγον ἔχον como: «el hombre es aquel ser vivo al que le es propia *la palabra*». Podemos decir, incluso, en lugar de «la palabra» «el lenguaje», suponiendo que pensemos la esencia del lenguaje de modo suficiente y originario, concretamente desde la esencia del λόγος correctamente entendido. Esa determinación de la esencia del hombre, que después llegó a ser corriente en las «definiciones» de homo: animal rationale, el hombre: el ser vivo racional, no significa que el hombre «tenga» la «capacidad lingüística» a la manera de una propiedad entre otras, sino que tener el λόγος y mantenerse en él es lo que señala precisamente la esencia del hombre.

¿Qué significa λόγος? En el lenguaje de los matemáticos griegos la palabra «λόγος» significa tanto como «referencia» y «relación». Decimos «analogía» y traducimos «correspondencia» y también en este caso queremos decir una relación de un tipo determinado, esto es, una relación de relaciones. Con el término «correspondencia» no pensamos para nada en el lenguaje y el discurso. El uso matemático del lenguaje, y, en parte, también el filosófico, conservan algo del significado originario de λόγος, pues λόγος pertenece a λέγειν y esto significa y es la misma palabra que nuestro «leer» [25], en su sentido de recolectar: la recolección del vino, la colecta del trigo, etc. Pero aún no hemos ganado nada, pues si aseguramos que λέγειν significa «leer», recolectar, a pesar de estar apelando correctamente al significado etimológico de la raíz, todavía es posible no reconocer el contenido *esencial* de la palabra *griega* y seguir entendiendo erróneamente el concepto de λόγος en el sentido que ha sido habitual hasta ahora.

279 «Leer», recolectar, significa reunir varias cosas dispersas en una sola y al mismo tiempo *a*-portar y *dis*-poner [26] (παρά) esa unidad. ¿En dónde? En lo no oculto de la venida a la presencia [παρουσία = οὐσία (ἀπουσία)]. Λέγειν, aportar todo junto en una unidad y llevarlo reunido a la presencia, significa tanto como hacer evidente lo que antes estaba oculto, dejarlo que se muestre en su venir a la presencia. Por eso y según Aristóteles, la esencia del enunciado es ἀπόφανσις, el dejar ver desde el ente qué cosa es y cómo es; también lo llama τὸ δηλοῦν, el hacer evidente. Con ello, Aristóteles no está ofreciendo una «teoría» particular del λόγος, sino que se limita a conservar lo que los griegos reconocieron desde siempre como esencia del λέγειν. Esto se demuestra admi-

[25] *N. de los T.:* en alemán «lesen» equivale a 'leer' y 'recolectar'.
[26] *N. de los T.:* «beibringen» y «zustellen».

rablemente en un fragmento de Heráclito: (Fragm. 93): ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Los filólogos (por ejemplo Diels, Snell) traducen así:

«El señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice nada, no habla ni encubre, sino que da una señal.» De esta manera se está privando a la sentencia de Heráclito de todo su contenido esencial y de la tensión que caracteriza a sus textos. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει: λέγειν es aquí la palabra antónima de κρύπτειν, encubrir, motivo por el que debemos traducirla mediante desencubrir[27], es decir, hacer evidente o poner de manifiesto. El oráculo no des-encubre directamente, ni tampoco se limita sencillamente a encubrir, sino que muestra, lo que quiere decir que desencubre en la medida en que encubre y encubre en la medida en que desencubre. / *Ibid.* en frags. 1 y 2 y otros, cómo se refiere ese λέγειν al λόγος y qué significa λόγος para Heráclito /.

Λέγειν y λόγος significan en la determinación griega de la esencia del hombre aquella relación cuyo fundamento es el único sobre el que se reúne lo presente como tal en torno al hombre y para el hombre. Y es sólo en la medida en que el hombre *es,* en la medida en que se comporta en relación con el ente en cuanto tal, encubriéndolo y desencubriéndolo, por lo que el hombre puede y debe tener la «palabra», esto es, puede y debe decir del ser de lo ente. Pero las palabras que utiliza el lenguaje sólo son esos restos caídos de la palabra desde los cuales el hombre nunca encontrará el camino de ida ni de retorno a lo ente, como no sea desde el fundamento del λέγειν. En sí mismo λέγειν no tiene *280*
nada que ver con el decir o el lenguaje. Por eso, *si,* con todo, los griegos conciben el decir como λέγειν, esto significa que ahí se encierra una interpretación de la esencia de la palabra y del decir única en su género y cuyos abismos aún no hollados no ha podido ni tan siquiera llegar a adivinar ninguna posterior «filosofía del lenguaje». Es solamente allí (en concreto entre nosotros, en donde el lenguaje ha sido rebajado a un medio de comunicación y organización) donde da la impresión de que el pensar que parte del lenguaje fuera mera «filosofía de la palabra» que ya no alcanza a la «realidad cercana a la vida». Esta opinión no es más que una confesión de que ya no se tiene la fuerza de confiar en la capacidad de la palabra para convertirse en el fundamento esencial de todas las referencias a lo ente.

¿Pero para qué nos perdemos aquí en este largo excurso que trata de explicar la esencia de la φύσις cuando estamos preguntando por la esencia del λόγος? Para dejar bien claro que, cuando Aristóteles invoca el λέγεσθαι, no trata de aconsejarse externamente en el «uso lingüístico», sino que piensa a partir de la originaria relación fundamental con lo ente. Y así, el arranque aparentemente

[27] *N. de los T.:* a propósito de la traducción de los términos en torno a «ocultar» o «encubrir», *vid.* nota 23 del ensayo «De la esencia de la verdad», p. 160.

inconsistente de la demostración vuelve a conquistar su auténtico peso: si se experimenta lo ente, que tiene dentro de sí mismo la disposición de partida de su movilidad, siguiendo el hilo conductor del λέγειν, al hacerlo se desvela precisamente la μορφή en cuanto carácter de φύσις de tal ente, y no sólo la ὕλη o tan siquiera el αρρύθμιστον. Es cierto que Aristóteles no deja ver esto de modo inmediato, sino de una manera que precisamente arroja luz sobre el concepto opuesto y hasta ahora inexplicado de la μορφή, esto es, la ὕλη. Efectivamente, cuando lo que está ahí delante son sólo carne y huesos no decimos «esto es φύσις; pues para un ser vivo, algo así, tal como le ocurre a la madera en relación con la cama, es sólo «materia». Entonces, ¿esto quiere decir que ὕλη significa «materia»? Repetimos nuestra pregunta: ¿qué significa «materia»? ¿Se alude sólo a lo «material»? No, puesto que Aristóteles caracteriza la ὕλη como τὸ δυνάμει. La δύναμις significa la capacidad o, mejor dicho, la adecuación para algo; la madera que está presente en el taller es adecuada para hacer una
281 «mesa»; pero la madera no tiene en general ese carácter adecuado para ser mesa, sino sólo y únicamente la madera seleccionada y cortada con ese fin. Ahora bien, la selección y el corte de la madera, es decir, lo que le da un carácter adecuado, se determina de acuerdo con la «producción» de «lo que se va a producir». Pero producir, pensado en términos griegos, y de acuerdo con la originaria fuerza denominativa de nuestra palabra alemana, significa: Her-stellen, es decir, disponer aquí, en la venida a la presencia, en cuanto eso que tiene tal o cual aspecto y está acabado. La ὕλη es lo que está disponible y tiene carácter adecuado, lo que como la carne y los huesos es parte integrante de un ente que tiene dentro de sí la disposición de partida para su movilidad. Pero el ente sólo es lo que siempre es y tal como es cuando está establecido en el aspecto. Por eso, Aristóteles puede sacar la siguiente conclusión:

> Así que (entonces) según otro modo, la φύσις sería el establecerse en el aspecto para *ese* ente que tiene dentro de sí la disposición de partida sobre la movilidad. Claro que ni el establecerse ni el aspecto son nada capaz de subsistir por sí mismo de modo independiente, sino que más bien sólo se tiene constancia de ellos en la apelación del correspondiente ente. Pero *eso que* adquiere su estabilidad a partir de éstos (de lo disponible y del establecerse) no es la propia φύσις, sino el ente que de ella procede, como, por ejemplo, el hombre (193b 3-6).

Estas frases no son sólo un resumen de la afirmación ya demostrada de que la φύσις se puede llamar de *dos* maneras. Es mucho más importante el modo en que se destaca el pensamiento decisivo según el cual esa φύσις que recibe una doble apelación es un modo del *ser* y no un ente. Por eso, Aristóteles vuelve a repetir con énfasis que el aspecto y el establecerse en el aspecto no deben ser entendidos a la manera platónica como algo que existe por separado, sino

como el ser, en el que está siempre todo ente singular, por ejemplo este hombre aquí. Este ente singular procede efectivamente de la ὕλη y la μορφή, pero precisamente por ello *no* es él mismo, como le ocurre a éstas en su esencial mutua pertenencia, *un modo de ser,* en concreto φύσις, sino un ente. Dicho de otro modo: ahora se ve claramente en qué medida la distinción aristotélica entre 282
ὕλη y μορφή no es solamente una fórmula para la distinción de Antifonte entre ἀρρύθμιστον y ῥυθμός, pues estas últimas, con la intención de determinar la φύσις, nombran siempre y solamente un ente, concretamente el ente permanente a diferencia del no permanente, pero no llegan a asir y mucho menos a concebir la φύσις como ser, es decir, como eso en lo que consiste la permanencia, el estar en sí de los φύσει ὄντα. Este ser sólo se puede concebir siguiendo el hilo conductor del λόγος. Pero la apelación muestra en primer lugar el aspecto y el establecerse en aquello desde donde después se determina la denominada ὕλη como lo disponible. Ahora bien, como con eso ya se ha decidido una cosa más, obliga a que se produzca el siguiente paso de la demostración de la φύσις como μορφή. Por mucho que tanto ὕλη como μορφή constituyan ambas la esencia de la φύσις, no inclinan en la misma medida el fiel de la balanza, sino que es la μορφή la que tiene *más* peso. Esto da a entender que el *curso* completo de la demostración eleva la *tarea* demostrativa a un nivel superior. Y Aristóteles no duda en decirlo de inmediato:

> Sí, ésta (en concreto la μορφή como establecerse en el aspecto) es incluso *más* φύσις que lo disponible. Efectivamente, todo ente singular es más llamado /como propiamente ente / cuando «es» bajo el modo del sos-tener-se-en-el-fin que cuando (sólo) es bajo el modo del carácter adecuado para...» (193b 6-8).

¿Entonces, por qué la μορφή no es tan ὕλη como la φύσις, sino *«más»?* Porque llamamos a algo auténticamente ente *cuando* es al modo de la ἐντελέχεια. Según esto, la μορφή tiene que tener de alguna manera dentro de sí el carácter de la ἐντελέχεια. Aristóteles no explica en este punto en qué medida ocurre esto así. Tampoco explica qué significa ἐντελέχεια. El nombre, acuñado por el propio Aristóteles, es la palabra fundamental de su pensamiento y contiene ese saber del ser en el que se consuma la filosofía griega. La «ἐντελέχεια» abarca ese concepto fundamental de la metafísica occidental cuyo cambio de significado es lo que mejor permite apreciar e incluso admitir como tal el alejamien- 283
to de la metafísica posterior respecto al pensamiento griego inicial. Al principio es verdad que queda oscuro por qué se introduce aquí la ἐντελέχεια para fundamentar el hecho de que y en qué medida la μορφή es μᾶλλον φύσις. Sólo vemos clara una cosa: que Aristóteles vuelve a invocar el λέγειν, bajo el modo de la apelación, para que se vea en dónde se puede contemplar el auténtico ser de un ente. Pero esa *fundamentación* que al principio parece oscura se nos aclara

cuando empezamos por arrojar luz sobre *lo que hay que fundamentar.* ¿Qué quiere decir la nueva afirmación que parte de la equiparación que se hacía hasta ahora entre ὕλη y μορφή, a saber: que la μορφή es *más* φύσις? Antes chocamos con la decisiva frase de que la φύσις es οὐσία, un modo de la entidad, es decir, de la venida a la presencia. La frase que queremos fundamentar ahora afirma que la μορφή satisface más a la esencia de la entidad que la ὕλη. Y todavía antes se estableció que los φύσει ὄντα son κινούμενα, que su ser es la movilidad.

Ahora, de lo que se trata es de concebir la movilidad como οὐσία o, lo que es lo mismo, de decir qué pueda ser la movilidad. Sólo así se aclara la esencia de la φύσις como ἀρχὴ κινήσεως y sólo a partir de la esencia de la φύσις, así esclarecida, se puede entender por qué la μορφή satisface más la esencia de la οὐσία y por ende es más φύσις.

¿Qué es movilidad, concretamente en cuanto ser, en cuanto venida a la presencia de lo móvil? Aristóteles responde a esto en la *Física* Γ 1-3. Sería un despropósito tratar de arrojar en tan sólo unas pocas frases una mirada esencial a la interpretación aristotélica de la movilidad, ya que se trata de lo más difícil que se ha podido pensar en absoluto a lo largo de toda la historia de la metafísica occidental. Pero de todos modos es el momento de intentar llevar a su término el curso de la interpretación en lo relativo al carácter de μορφή de la φύσις. El motivo de la dificultad de la determinación esencial aristotélica reside en la extraña simplicidad de la mirada esencial, que raras veces alcanzamos, porque apenas si adivinamos todavía el concepto *griego* de ser y, al mismo tiempo, al reflexionar sobre la experiencia griega de la movilidad olvidamos lo decisivo. Y lo decisivo consiste en que los griegos conciben la movilidad a partir del reposo.
284 Llegados aquí hay que distinguir entre movilidad y movimiento, así como entre estado de reposo y reposar. Movilidad quiere decir la esencia a partir de la cual se determinan el movimiento y el reposo. El reposo se entiende como el «cese» (παύεσθαι *Met.* Θ 6, 1048b 26) del movimiento. La falta de movimiento se puede tomar como el caso límite de éste (= 0). Pero, precisamente, el reposo entendido de este modo, esto es, como una subclase del movimiento, tiene simultáneamente como esencia la movilidad. Habrá que buscar el más puro despliegue de su esencia en los momentos en los que el reposo no significa cesar ni interrumpir el movimiento, sino en donde la movilidad se recoge en el *detenerse o estar quieto* y ese estar en sí no excluye, sino que incluye, la movilidad, es más, no sólo la incluye sino que es la primera que consigue abrirla, esto es, desocluirla[28]. Por ejemplo, ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε *(ibid. op. cit.,* b23): «uno ve y, viendo, al mismo tiempo también (acaba) de haber visto». El movi-

[28] *N. de los T.:* Heidegger juega con tres verbos formados sobre la misma raíz: «einschliesst», «ausschliesst» y «aufschliesst».

miento del ver en torno y del ir a ver[29] sólo es en realidad *máxima* movilidad en el *estado de reposo* del ver (simple) recogido en sí mismo. Este ver es el τέλος, el final, el primer elemento en el que se *reinicia* el movimiento del divisar y es esencialmente movilidad. («Final» no como consecuencia del cese del movimiento, sino como comienzo de la movilidad en cuanto conservación reiniciadora del movimiento.) Así pues, la movilidad de un movimiento consiste sobre todo en que el movimiento de lo móvil se reinicia en su final, τέλος, y, en cuanto tal reiniciado en el final, se «tiene»: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, el tenerse a sí mismo al final. En lugar de usar el término ἐντελέχεια, acuñado por él mismo, Aristóteles usa también la palabra ἐνέργεια. Aquí, para τέλος está ἔργον, la obra, en el sentido de lo que hay que producir y de lo producido o dispuesto fuera[30]. Ἐνέργεια significa, pensado en griego, estar-en-obra[31]; la obra, como eso que está completamente al «final»; pero lo «acabado» a su vez tampoco está entendido como lo «cerrado», tan poco como τέλος significa el cierre o conclusión, sino que τέλος y ἔργον, en el sentido griego, están determinados por el εἶδος y nombran el modo y la manera en que algo «finalmente» está en su aspecto.

Ahora, a partir de la *movilidad* concebida como ἐντελέχεια, debemos intentar concebir el movimiento de algo móvil como si se tratase de un modo del ser, en concreto el modo del κινούμενον. Apoyándonos en un ejemplo *285* podremos dirigir por un camino más seguro la mirada hacia la esencia. Y, al modo de Aristóteles, elegiremos un ejemplo del ámbito de la «producción» de productos fabricados, es decir, del ámbito del «hacer», como es el caso del surgimiento de una mesa. Es evidente que en dicho caso nos encontramos con movimientos. Pero Aristóteles no está refiriéndose a los movimientos que lleva a cabo el carpintero a consecuencia de sus manipulaciones, sino que, en el caso del surgimiento de una mesa, piensa precisamente en el *surgimiento mismo* y *en cuanto tal.* Κίνησις es μεταβολή, la mudanza o cambio de algo en otra cosa, de tal modo que en ese cambio llega a irrumpir, esto es, llega a aparecer o manifestarse, el cambio mismo a una con lo que se transforma. La madera que está disponible en el taller se muda en una mesa. ¿Qué carácter del ser tiene esta mudanza? Lo que muda es la madera que está ahí delante, no una madera cualquiera en general, sino *esta* madera adecuada. Pero «ser adecuada para» ya significa estar cortada para el aspecto de mesa, es decir, para eso en lo que el surgimiento de la mesa, el movimiento, llega a su *fin.* La mudanza de la madera adecuada en una mesa consiste en que el carácter adecuado de lo que es adecuado surge de manera plena a la vista y se consuma en el aspecto de mesa y, de

[29] *N. de los T.:* «umsehen» y «nachsehen» respectivamente.

[30] *N. de los T.:* «Her-gestellten»; literalmente, de acuerdo con el guión añadido, 'lo aquí dispuesto'. Si obviamos el guión, 'lo producido'.

[31] *N. de los T.:* «Im-Werk-stehen».

este modo, llega a estar en la mesa producida o dispuesta ahí fuera, en lo no oculto. En el reposo de este estar en pie (de lo que ha llegado a estar, de lo acabado) se recoge y se «tiene» (ἔχει) como en su final (τέλος) el carácter adecuado que surge hacia fuera (δύναμις) de lo que es adecuado (δυνάμει). Por eso dice Aristóteles (*Fís.* Γ 1, 201b 4 s.): ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν: «El tenerse al final de lo que es adecuado en cuanto adecuado (es decir, en su carácter adecuado) es evidentemente (la esencia de) la movilidad».

Lo que ocurre es que el surgir sólo es tal surgir, esto es, κίνησις en el sentido estricto de la diferencia respecto al reposo, en la medida en que lo adecuado *todavía no* ha llevado al final su carácter adecuado, todavía es α-τελές; el estar-en-obra todavía no ha llegado a su final; de acuerdo con esto, Aristóteles dice así (*Fís.* Γ 2, 201b 31 s.): ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ: «Es cierto que el movimiento se muestra como el estar-en-obra, pero como uno tal que no ha llegado a su final».

286 Pues bien, el tenerse al final[32] (ἐντελέχεια) es ahora la esencia de la movilidad (es decir, *el ser* de lo móvil), porque este estado de reposo es el que satisface del modo más puro la esencia de la οὐσία, de la permanente venida a la presencia en el aspecto. Aristóteles dice esto a su manera, con una frase que tomamos del tratado que se ocupa propiamente de la ἐντελέχεια (*Met.* Θ 8, 1049b 5): φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν: «Es evidente que es anterior el estar-en-obra que el ser adecuado para...». Si tradujéramos al modo habitual esta frase, en la que el pensamiento aristótelico y, en general, el griego alcanzan su cima, rezaría así: «Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad». Ἐνέργεια, el estar-en-obra en el sentido de la venida a la presencia en el aspecto, fue traducido por los romanos como actus, y con esta traducción se derrumbaba de un solo golpe el mundo griego. De actus, agere, actuar, nació actualitas: la «realidad». De δύναμις surgió potentia, la capacidad y la posibilidad encerradas en algo. Así pues, el enunciado: «es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad» aparece manifiestamente como un error, pues lo contrario es mucho más comprensible: para que algo sea «real» y para que pueda llegar a ser «real», previamente tiene que ser posible. Por ende, la posibilidad es anterior a la realidad. Pero, pensando de este modo, no pensamos ni al modo aristotélico ni desde luego al modo griego. Es verdad que δύναμις también significa capacidad y hasta vale como nombre para la «fuerza», pero cuando Aristóteles utiliza el término δύναμις como concepto opuesto a ἐντελέχεια y ἐνέργεια, está tomando la palabra (así como κατηγορία y οὐσία) como una denominación usada por el pensar para un concepto fundamental de tipo esencial en el que se piensa la entidad, la οὐσία. Ya tra-

[32] *N. de los T.:* «Sich-im-Ende-Haben».

dujimos δύναμις como carácter adecuado y ser adecuado para...; lo que pasa es que *incluso* así sigue subsistiendo el peligro de que no pensemos de modo suficientemente griego y de que tratemos de ahorrarnos el esfuerzo de aclarar que ese carácter adecuado para es un modo del surgir fuera en el aspecto que todavía se mantiene atrás y en sí, un modo en el que se consuma el carácter adecuado. Δύναμις es un modo de venida a la presencia; pero la ἐνέργεια (ἐν- *287*
τελέχεια), dice Aristóteles, es πρότερον, «anterior» a la δύναμις; «anterior» concretamente respecto a la οὐσία *(ibid. Met.* Θ 8, 1049b 10, 11). La ἐνέργεια lleva a término de modo más originario la esencia de la pura venida a la presencia en la medida en que significa el estar-en-obra y tenerse-al-final que ha dejado tras de sí todo aquel «todavía no» del carácter adecuado para..., o, mejor aún, lo ha llevado *consigo* y *hacia delante* en la plenitud del aspecto completamente «terminado» [33]. Podemos resumir del siguiente modo la citada frase fundamental de Aristóteles sobre la prelación de rango entre la ἐντελέχεια y la δύναμις: la ἐντελέχεια es «más» οὐσία que la δύναμις, porque lleva a término la esencia de la permanente venida a la presencia en sí de manera más esencial que la δύναμις.

En el pasaje de la *Física* B, 1, 193b 6-8 Aristóteles dice así: «Sí, ésta (en concreto la μορφή como establecerse en el aspecto) es incluso *más* φύσις que la ὕλη. Efectivamente, todo ente singular es más llamado / como ente auténtico / cuando «es» bajo el modo del tener-se-al-final que cuando (sólo) es bajo el modo del carácter adecuado para...». Nos quedó poco claro en qué medida la segunda frase puede ser una fundamentación de la afirmación de que la μορφή no sólo es equiparable a la ὕλη en tanto que otro τρόπος, sino que es *más* φύσις que ella. La μορφή es el establecerse en el aspecto, es decir, la propia κίνησις, la transformación de lo adecuado para como irrupción del carácter adecuado. Pero la esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια, que a su vez lleva a término de modo más originario la esencia de la οὐσία, la satisface más que la δύναμις. La determinación esencial de la φύσις se encuentra en la frase conductora que dice: φύσις es un modo de la οὐσία; por lo tanto la μορφή, que en su esencia es ἐντελέχεια, es decir, más οὐσία, es también en sí μᾶλλον φύσις; el establecerse en el aspecto satisface más la esencia de la φύσις, esto es, del ser del κινούμενον καθ' αὑτό.

Ahora bien, si la correcta comprensión de la primacía de la μορφή sobre la ὕλη es necesaria, es ante todo porque con dicha primacía de la μορφή también se desvela de modo más claro su propia esencia. Y esto significa que ahora se torna imprescindible subir un nuevo peldaño en la tarea de concebir a la φύσις como μορφή. Por eso, al dar este nuevo paso, debemos tener bien claro ante

[33] *N. de los T.:* traducimos «voll-endet»; al descomponer la palabra con el guión, el autor trata de destacar el sentido de «voll», 'pleno, completo'.

288 los ojos lo que ya divisamos en el peldaño anterior. La μορφή no es «más» φύσις simplemente porque, pongamos por caso, en cuanto «forma» modele una «materia» que tiene bajo sí, sino porque, en cuanto establecerse en el aspecto, hace sobresalir lo disponible (la ὕλη), desde el momento en que es la venida a la presencia del carácter adecuado de lo 'adecuado para' y, por ende y respecto a la venida a la presencia, es más originaria. ¿Pero desde qué perspectiva sale también simultáneamente a la luz de modo más desvelado la esencia de la μορφή? La siguiente frase alumbra esa perspectiva:

> Además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama (193b 8-9).

¿Es esta frase algo más que un lugar común que no dice nada? Desde luego, pues ya la fórmula introductoria, ἔτι, «además», nos remite a lo anteriormente dicho, al tiempo que expresa un «aumento». En realidad, deberíamos traducir ese ἔτι γίνεται de modo más fuerte: «además, en el lugar indicado, se trata de la génesis (γένεσις) y ésta es distinta en el caso del hombre que en el de la cama, es decir, es distinta para los φύσει ὄντα que para los ποιούμενα, para los "seres naturales" y para los "productos fabricados"». (Aquí, en donde se está tratando de la γένεσις, el hombre sólo es entendido como ζῷον, esto es, como «ser vivo».) Dicho de otro modo: la μορφή como establecerse en el aspecto *sólo ahora* es concebida *expresamente* como γένεσις. Pero la γένεσις es precisamente ese *tipo* de movilidad que Aristóteles había dejado fuera a la hora de su caracterización introductoria de la κίνησις como μεταβολή por medio de la enumeración de los distintos tipos de movimiento, y la había omitido precisamente porque *a ella* le está reservada la caracterización de la esencia de la φύσις como μορφή.

Se han contrapuesto dos tipos de surgimiento. Y ahora tenemos suficiente base para tratar de entrever la esencia del surgimiento o el venir a estar-fuera[34] a partir de esa tajante distinción entre ambos. En efecto, ya tuvimos ocasión de ver el carácter decisivo de la μορφή como movilidad, esto es, la ἐντελέχεια, en relación con el surgimiento de una mesa. Sin embargo, también hemos trasladado sin querer todo lo dicho sobre el surgir de un producto fabricado a la μορφή de la φύσις. ¿Y acaso no se *malinterpreta* de este modo la φύσις convirtiéndola en un producto fabricado que se hace a
289 sí mismo? ¿O tal vez no se trata de ninguna mala interpretación, sino de la única posible interpretación de la φύσις como un tipo de τέχνη? Casi lo

[34] *N. de los T.:* Heidegger juega con el término «Entstehung» [surgimiento, génesis] en su forma habitual, y «Ent-stehung», en un sentido más literal, que hemos traducido por 'venir a estar fuera'. Por lo general, recurriremos a un doblete para tratar de dar los dos sentidos que resuenan en la palabra. La misma técnica es válida para los juegos con «Herstellen» [producir] y «her-stellen» [poner ahí fuera].

parece, porque la metafísica moderna, y por ejemplo en el caso de Kant con gran énfasis, concibe la «naturaleza» como una «técnica», de tal modo que esta técnica, que constituye la esencia de la naturaleza, nos ofrece el *fundamento* metafísico para la posibilidad o incluso para la necesidad de conquistar y dominar la naturaleza mediante la técnica de las máquinas. Sea como sea, la frase de Aristóteles sobre el diferente modo de surgimiento del hombre y la cama, que casi parecía demasiado obvia, nos obliga a una reflexión decisiva, en la que se debe aclarar de una vez por todas qué papel hay que asignarle a esa distinción efectuada al principio del capítulo, y que después ha ido recorriendo todas las explicaciones, entre los seres naturales y los productos fabricados.

¿Acaso Aristóteles entiende ya los φύσει ὄντα como productos fabricados que se hacen a sí mismos, desde el momento en que caracteriza una y otra vez a los seres naturales a partir de su relación con los productos fabricados? No; por contra, más bien parece que concibe la φύσις como un producirse-a-sí-mismo. ¿Pero no es lo mismo «producir» y hacer? Para nosotros sí, mientras sigamos errando sin pensar en medio de representaciones obsoletas y no nos atengamos a lo ya señalado. Pero ¿y qué ocurre si volvemos a encontrar el camino que conduce al ser entendido al modo griego? Entonces vemos que el hacer, la ποίησις, es *un* modo del producir, y el «crecer» (el retornar-a-sí y abrirse-desde-sí), esto es, la φύσις, es *otro*. Entonces, «producir» o «poner-ahí fuera» no puede querer decir «hacer», sino poner en lo desocultado del aspecto, dejar que venga a la presencia, en definitiva, venida a la presencia. A partir de la producción así entendida es desde donde se determina por vez primera la esencia del surgir o venir-a estar fuera y sus distintos tipos. En lugar de surgimiento o surgir deberíamos decir de-formar, lo que no significa desfigurar, sino tomar de un aspecto el aspecto concreto en el que el (respectivo) producto fabricado o puesto-ahí fuera es dispuesto y, de ese modo, *es*. Pero hay diversos modos de deformación de ese tipo. Lo que surge o viene a estar-fuera (la mesa) puede ser tomado de un aspecto (como el de una mesa) y ser producido o puesto ahí-fuera en un aspecto tal, sin que ese aspecto del que ha surgido-*fuera*[35] lo producido adopte a su 290
vez el disponerse en el aspecto. Dicho aspecto (εἶδος) de mesa queda sólo como un παράδειγμα, algo que efectivamente se muestra, pero *sólo* se muestra, y que, por ende, exige precisamente otra cosa que ponga *en* un aspecto concreto algún elemento disponible (madera) en cuanto adecuado para tener dicho aspecto. Allí, en donde el aspecto se da por sastisfecho con tal de mostrarse y en donde mostrándose se limita a dirigir, esto es, casi a representar o a entender del asunto en su producción, pero sin *llevar a cabo* la producción misma, ahí el producir es un *hacer.*

[35] *N. de los T.:* «Ent-kommenn».

El mostrarse es ya un modo de venida a la presencia, pero no el único. Pero también el aspecto puede disponer-*se* inmediatamente sin mostrarse *propiamente* como παράδειγμα, es decir, en una y para una τέχνη, como eso que adopta el disponer en el propio aspecto. El aspecto se pone a sí mismo; aquí hay un establecerse de un aspecto; y al ponerse así, se pone en sí mismo, es decir, él mismo pone-ahí fuera un elemento con un aspecto así: μορφή como φύσις. Y vemos fácilmente que un ζῷον (un animal) no se «hace» a sí mismo ni a uno similar, porque su aspecto no es nunca ni meramente la medida y modelo de acuerdo con los cuales —y desde un elemento disponible— algo es producido, sino que el aspecto es eso mismo que viene a la presencia, el aspecto que se pone a sí mismo, que primero y siempre encarga para sí lo disponible y lo pone como aquello 'adecuado para' en el carácter de adecuado. En la γένεσις como establecerse, y desde cualquier lado que se mire, el producir es venida a la presencia del propio aspecto sin ninguna de esas aportaciones y ayudas exteriores que caracterizan precisamente a todo «hacer». Lo que se produce a sí mismo en el sentido del establecerse no precisa de ningún quehacer previo; si lo precisase, esto significaría que un animal no sería capaz de reproducirse sin dominar previamente su propia zoología. Con esto se está anunciando que la μορφή no es sólo más φύσις que la ὕλη, sino incluso que es la única y además de modo absoluto. Y precisamente esto es lo que quiere elevar hasta el saber aquel aparente lugar común. Pero en cuanto la φύσις llega a la vista como γένεσις, su movilidad exige una determinación que no pueda esquivar desde ningún punto de vista su particularidad. Por eso, ya necesitamos dar un paso más:

291 Además, la φύσις, que es interpelada como de-formación o poner-fuera en el estado o el estar-fuera, no es (nada menos que) un camino hacia la φύσις. (Y ello) de ningún modo de la manera en que la medicina es llamada camino, naturalmente no hacia el arte médica, sino hacia la salud; en efecto, aunque es verdad que la medicina surge necesariamente del arte médica, no se dirige hacia ella (como hacia su fin); pero (como le ocurre a la medicina con la salud) tampoco la φύσις se comporta así en relación con la φύσις, sino que aquello que es un ente a partir de la φύσις y a su modo, aquello sí surge desde algo y hacia algo, en la medida en que está determinado por la φύσις (en la movilidad de este camino). Pero ¿«hacia» qué «algo» se encamina y se descubre al modo de la φύσις? No hacia aquello «desde donde» (se desprende cuando le corresponde), sino hacia aquello en lo que surge cuando le corresponde (193b 12-18).

La φύσις señalada como γένεσις en la frase anterior es concebida ahora mediante la determinación ὁδός. Inmediatamente, traducimos ὁδός como camino y al hacerlo pensamos en el tramo que media entre la salida y la meta. Pero también hay que buscar en otro lado el carácter de camino del camino. Un camino *conduce* a través de un ámbito, se abre a sí mismo y abre dicho ámbito.

Por lo tanto, camino es tanto como paso que sale desde algo y hacia algo, camino es *estar en camino.*

Si hay que determinar mejor el carácter de γένεσις, esto quiere decir que hay que aclarar mejor la movilidad de este tipo de movimiento. La movilidad del movimiento es ἐνέργεια ἀτελής: el estar-en-obra que aún no ha llegado a su fin. Pero, como ya se indicó anteriormente, ἔργον, obra, no significa los productos fabricados ni el quehacer, sino eso que hay que producir, eso que hay que llevar a la presencia. La ἐνέργεια ἀτελής ya es en sí un estar en camino que, como tal, expone precisamente conforme al camino lo que hay que producir. Ese estar en camino es, en el caso de la φύσις, la μορφή (establecer). En la frase anterior ya se indicó desde dónde está en camino la μορφή en calidad de establecer, en la medida en que precisamente es el aspecto del propio φύσει ὄν el que se *pone* en ella. Queda sin determinar hacia dónde va el camino o, con más exactitud, la caracterización del ὁδός que resulta de esta determinación.

La φύσις es ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν: un estar en camino de lo que *292*
se pone a sí mismo hacia sí mismo en cuanto eso que hay que producir, y ello de tal modo que el establecer mismo es exactamente del tipo de un ponerse a sí mismo y de eso que hay que producir. ¿Cómo no vamos a pensar que, en definitiva, la φύσις es un modo del hacerse a sí mismo y por tanto una τέχνη, sólo que el fin de este hacer tiene el carácter de la φύσις? Y ya conocemos una τέχνη de este tipo; la ἰατρική, la medicina, tiene como τέλος la ὑγίεια, un estado conforme a la φύσις; la ἰατρική es ὁδὸς εἰς φύσιν. Lo que pasa es que en cuanto parece que se pone en marcha una equiparación de la φύσις con la ἰατρική, se delata la esencial diferencia de ambos modos de llevar al surgimiento a un φύσει ὄν. Efectivamente, la ἰατρική como ὁδὸς εἰς φύσιν sigue siendo precisamente un estar en camino *hacia* aquello que *no* es ἰατρική, que no es ella misma, es decir, que no es τέχνη. La ἰατρική tendría que ser ὁδὸς εἰς ἰατρικήν a fin de poder corresponder de algún modo a la φύσις; pero si fuera eso, ya no sería ἰατρική, porque precisamente la medicina tiene su fin en la salud y sólo ahí. Incluso cuando un médico practica la medicina para alcanzar un grado más alto en su τέχνη, ello sólo ocurre a fin de poder alcanzar el τέλος, la salud, suponiendo, desde luego, que el médico sea un médico y no un «hombre de negocios» o un puro «trabajador de rutina».

Precisamente, este nuevo intento de esclarecer la esencia de la φύσις mediante la equiparación con la τέχνη fracasa ahora *en todas las direcciones imaginables.* Y esto quiere decir que tenemos que concebir la esencia de la φύσις únicamente a partir de sí misma y que no debemos alterar lo sorprendente de la φύσις en cuanto ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν con explicaciones y comparaciones demasiado precipitadas.

Incluso si renunciamos a tomar en cuenta la comparación con la τέχνη, todavía se nos insinúa una última «explicación» engañosa. Así pues, en cuanto

φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν, la φύσις es precisamente un eterno dar vueltas en torno a sí misma. Pero es que esto no es verdad. En cuanto estar en camino hacia la φύσις, la φύσις no es una recaída en ese ente del que a veces procede. Lo que surge *nunca* vuelve a establecerse en aquello de lo que surge, y no lo
293 hace precisamente porque la esencia del surgimiento es establecerse en el aspecto. En la medida en que el establecerse permite que venga a la presencia el aspecto que se pone a sí mismo, pero el aspecto se presenta de cuando en cuando en un «este» singular que tiene tal o cual aspecto, aquello *en donde* el surgimiento pone el aspecto tiene que ser precisamente otro respectivo ente distinto de aquel «de dónde» viene.

Ciertamente el φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν es un modo del salir fuera a la presencia en el que el de dónde, adónde y cómo de la venida a la presencia sigue siendo lo mismo. La φύσις es camino en cuanto apertura hacia el abrirse [36], pero entonces es un volver *atrás* hacia sí, hacia ese sí mismo que sigue siendo un abrirse. Una imagen exclusivamente espacial del dar vueltas en torno es esencialmente insatisfactoria porque precisamente esa apertura que retorna a sí misma es la que permite que se abra aquello desde lo que y hacia lo que la apertura está siempre en camino.

Lo único que satisface a esta esencia de la φύσις como κίνησις es una movilidad del tipo de la μορφή. Por eso, la frase determinante hacia la que se encaminaba toda nuestra consideración esencial dice en breves palabras:

> Así pues, esto, el establecerse en el aspecto, es φύσις (193b 18).

En el establecerse como ἐνέργεια ἀτελής de la γένεσις sólo está presente el εἶδος, el aspecto en cuanto «de dónde», «adónde» y «cómo» del estar en camino. Por tanto, la μορφή no es meramente «más» φύσις que la ὕλη, ni mucho menos puede *equipararse únicamente* a esta última, porque, si así fuera, al tener dos τρόποι del mismo rango, la determinación de la esencia de la φύσις alcanzaría su fin y la doctrina de Antifonte podría ponerse a la misma altura que la de Aristóteles. Con la frase «la μορφή y sólo ella satisface la esencia de la φύσις», esta doctrina alcanza ahora el máximo argumento en su contra. Pero en el tránsito a su propia interpretación (193a 28: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται) Aristóteles sigue adoptando la doctrina de Antifonte. ¿Cómo se concilia esto con la frase que hemos alcanzado ahora y que sólo le concede validez a un *único* τρόπος? Para entenderlo hay que saber en qué medida esa asunción de la doctrina de Antifonte implica también el más
294 supremo rechazo de la misma. Su forma más virulenta no tiene lugar cuando lo

[36] *N. de los T.:* es irreproducible el juego entre el sustantivo «Gang» [camino] y los compuestos con dicho sustantivo o el verbo de la misma raíz «gehen» [ir, caminar]: «Aufgang» [apertura], «Aufgehen» [abrirse].

rechazado sólo es negado o puesto *a un lado* de modo tosco y somero, sino por contra cuando es asumido e *in*-troducido en un contexto esencial y fundamentado, si bien asumido y fundamentado, lógicamente, como la no-esencia que necesariamente pertenece a la esencia. Que en general sean posibles dos τρόποι de interpretación de la φύσις en relación con μορφή y ὕλη y que, en consecuencia, sea posible no reconocer la ὕλη en el sentido de una interpretación de la misma como aquello permanentemente carente de constitución y presente, a mano, todo esto tiene que tener su fundamento en la esencia de la φύσις, lo que ahora quiere decir en la propia μορφή. Es precisamente a este fundamento al que remite Aristóteles en la siguiente frase, con la que la interpretación de la φύσις llega a su fin.

> Pero el establecerse en el aspecto, y esto también quiere decir la φύσις, recibe *dos* apelaciones; en efecto, también la «privación» es algo así como un aspecto (193b 18-20).

El fundamento para la posibilidad de allegarse a la φύσις desde dos puntos de vista y de interpelarla de dos modos reside en el hecho de que la μορφή, y por ende también la esencia de la φύσις, es ella misma *doble.* La frase que habla de la doble esencia de la φύσις toma su fundamento en la observación añadida de que «en efecto, también la "privación" es algo así como un aspecto».

En este capítulo, la στέρησις es introducida como palabra, concepto y «cosa», de modo tan inmediato como anteriormente la ἐντελέχεια, seguramente porque tiene el mismo significado decisivo que la ἐντελέχεια en el pensamiento de Aristóteles. (Sobre la στέρησις, *ibid. Fís.* A, 7 y 8, en donde lógicamente tampoco son aclaradas en absoluto.)

Para explicar el último fragmento de la interpretación de la φύσις hay que contestar a las siguientes cuatro preguntas:

1. ¿Qué significa στέρησις?
2. ¿Cómo se comporta la στέρησις en relación con la μορφή, de tal modo que a partir de ella se puede entrever la doble esencia de la segunda?
3. ¿En qué sentido es doble la esencia de la φύσις?
4. ¿Qué se deriva del carácter doble de la φύσις para su definitiva determinación 295
esencial?

Acerca de 1. El término στέρησις significa, traducido literalmente, «privación». Pero eso no nos ayuda mucho. Al contrario, el significado del término más bien puede desviarnos del camino hacia la comprensión del asunto, si es que —como ocurre siempre en estos casos— no tenemos ya previamente un saber del asunto y por ende estamos familiarizados con el ámbito de cosas en el que dicha palabra entra y se expresa cuando nombra. Este ámbito nos ha sido

dado a conocer al aportar el dato de que también la στέρησις es algo similar al εἶδος. Pero sabemos que el εἶδος en concreto el εἶδος κατὰ τὸν λόγον, caracteriza a la μορφή, y que ésta satisface la esencia de la φύσις en cuanto οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό, es decir, de la φύσις como κίνησις. La esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια. Esto ya basta para reconocer que sólo podremos entender de modo suficiente la esencia de la στέρησις en el ámbito y sobre el fundamento de la interpretación *griega del ser.*

Los romanos traducen στέρησις mediante privatio; ésta pasa por ser un modo de negatio. Pero la negación se puede entender como un modo del *decir* no. De este modo, la στέρησις pertenece al ámbito del «decir» y del «llamar, apelar», esto es, a la κατηγορία, en el sentido pre-terminológico ya señalado más arriba.

Hasta el propio Aristóteles parece concebir la στέρησις como un modo del decir. Para comprobarlo recurriremos a un pasaje que al mismo tiempo también resulta apropiado para esclarecer la frase de la *Física* de la que estamos hablando y, además, nos aporta un ejemplo de στέρησις. En el tratado Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A3, 318b 16 s.) Aristóteles dice así: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις. «Lo "caliente" es algo así como una apelación, y esto quiere decir precisamente un aspecto, sin embargo "el frío" es una στέρησις.» Aquí «caliente» y «frío» se contraponen como κατηγορία τις y στέρησις respectivamente, pero hay que darse buena cuenta de que Aristóteles dice κατηγορία τις; «caliente» es sólo un cierto modo de apelación cuando escribe caliente entre comillas; esto es, decir
296 «caliente» es una a-dicción o afirmación; asimismo, la στέρησις es un cierto modo de des-decir o de negación [37], pero ¿en qué sentido «frío» es una negación?

Cuando decimos: «el agua está fría» no cabe duda de que nuestro decir le *añade* algo a lo ente. Es cierto, pero de tal modo que, al hacerlo, precisamente en eso que se le ha añadido al agua mediante el decir se des-dice o niega el calor. Pero en el fondo de esta distinción entre frío y caliente no se trata de una distinción entre afirmar y negar, sino de eso que según su εἶδος es afirmable y *negable.* Y, por eso, la frase que debe fundamentar al final del capítulo la doble esencia de la μορφή y por ende de la φύσις, remitiendo a la στέρησις, reza así: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν: «en efecto, también la privación, esto es, la negación, es algo así como un aspecto». En el frío se muestra algo, se presenta algo, que nosotros en consecuencia «sentimos». En eso sentido y que está presente, al mismo tiempo también se ausenta algo, de tal modo que es precisamente gracias a la ausencia como sentimos de modo especialmente intenso lo presente. En la στέρησις, la «privación», se trata de un emprender

[37] *N. de los T.:* «Zusage» y «Ab-sage» respectivamente, en un contexto en torno a «sagen» o 'decir'.

camino del tipo de un des-decir o negar. Es verdad que la στέρησις significa un «camino», pero siempre que algo abandone el camino, se marche, se quede fuera, se ausente[38]. Tengamos en cuenta que οὐσία significa entidad, venida a la presencia, y entonces ya no necesitaremos ningún otro debate circunstancial para establecer cuál es el lugar de la στέρησις en cuanto ausencia.

Y, sin embargo, es precisamente ahora cuando llegamos a un punto de peligro en nuestro camino conceptual: podríamos tomarnos el asunto superficialmente y entender la στέρησις (ausencia) como el mero contrario de la venida a la presencia. Sólo que la στέρησις no es precisa y sencillamente el estado de ausencia, sino que, en cuanto ausentarse, la στέρησις es precisamente la στέρησις del presentarse. ¿Qué es entonces? (*ibid.* Arist. *Met.* Δ 22, 1022b 22 ss.). Hoy día *nosotros* decimos, por ejemplo: «no está la bicicleta»[39] y con eso no queremos decir que esté fuera, sino que falta. Cuando algo falta, ciertamente *lo que falta* no está, pero ese no *estar* mismo[40], el faltar, nos preocupa e intranquiliza, y el faltar sólo puede conseguir eso si él mismo está «aquí»[41], es decir, si *es*, si constituye un ser. La στέρησις como ausentarse no es simplemente estado de ausencia, sino un *presentarse,* en concreto ese tal en el que precisamente se 297
presenta el *ausentarse* (y no lo que está ausente). La στέρησις es εἶδος, pero εἶδός πως, un aspecto y un estar presente de cierto tipo. Hoy día tendemos con demasiada frecuencia a resolver todo lo que es del tipo de este presentarse que se ausenta en un fácil juego dialéctico de conceptos, en lugar de fijarnos en lo que nos causa asombro. Pues, efectivamente, en la στέρησις se oculta la esencia de la φύσις. A fin de ver esto, hay que responder primero a la segunda pregunta.

Acerca de 2. ¿Cómo se comporta la στέρησις en relación con la μορφή? El establecerse en el aspecto es κίνησις, es decir, una mudanza o cambio de algo en otra cosa, mudanza que es en sí un «irrumpir». Cuando el vino se pone ácido y se convierte en vinagre, no es que se convierta en nada. Es verdad que decimos que esa cosa es vinagre y queremos decir que se ha convertido en «nada», lo que significa que no se ha convertido en lo esperado. En el «vinagre» reside el quedar-fuera o faltar, la ausencia del vino. La μορφή como γένεσις es ὁδός, el estar en camino desde un «todavía no» hacia un «ya no». El establecerse en el aspecto hace siempre venir a la presencia, de tal modo que *en* el presentarse viene al mismo tiempo a la presencia un ausentar-

[38] *N. de los T.:* juego entre el sustantivo «Weg», 'camino', y distintos verbos que significan 'marcharse', recurriendo al prefijo verbal «weg»: «weg-fällt», «weg-gekommen», «weg-bleibt», «abwest».

[39] *N. de los T.:* nótese en el original el uso de «weg-sein» en el sentido de que algo falta, no está. En castellano tenemos que recurrir al verbo 'estar', lo que resulta equívoco y no debemos confundir con el alemán «fort-sein».

[40] *N. de los T.:* «das Weg selbst».

[41] *N. de los T.:* «da ist» (recuérdese el Da-sein).

se. Cuando «se abre» la flor (φύει), se caen los pétalos del capullo; el fruto viene a aparecer mientras la flor desaparece. El establecerse en el aspecto, la μορφή, tiene carácter de στέρησις y esto significa ahora que la μορφή es διχῶς, que es *doble en sí misma:* un presentarse del ausentarse. Y con esto ya hemos contestado a la tercera pregunta.

Acerca de 3. ¿En qué sentido es doble la esencia de la φύσις? En cuanto φύσεως ὁδὸς εἶς φύσιν la φύσις es un tipo de ἐνέργεια, es decir, de οὐσία, en concreto el producirse a partir de sí y hacia sí. Pero, en el esencial «estar en camino», cada respectivo producto producido, dispuesto *aquí fuera* (y no un producto fabricado), es puesto *fuera* o apartado, por ejemplo la flor es apartada por el fruto. Pero en este apartar o poner-*fuera,* el establecerse en el aspecto, la φύσις no se deja a sí misma, sino al contrario: como fruto, el ser natural regresa a su semilla, que, según su esencia, no es más que el abrirse en el aspecto, ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Con la vida, todo ser vivo empieza ya también a morir y viceversa: el morir es todavía un vivir, puesto que sólo lo que está vivo
298 puede morir; en efecto, morir *podría* ser el supremo «acto» de vida. La φύσις es ese apartarse a sí misma que la produce a ella misma, y, por eso, forma parte de ella un singular modo de autoprocurarse eso que sólo *gracias a ella* pasa a ser de un elemento disponible, como el agua, la luz, el aire, a un elemento sólo adecuado para ella, esto es, se convierte por ejemplo en alimento y así en linfa y huesos. Uno puede tomar para sí ese elemento 'adecuado para' en cuanto elemento disponible y considerar lo disponible como una materia y la φύσις como un «cambio de materia» o «metabolismo»[42]. Además, se puede reconducir la materia a eso que en ella yace permanentemente de antemano ahí delante, y se puede tomar eso como lo permanente y estable, lo más estable de todo y, por tanto, en cierto sentido como lo más ente, y darle el nombre de φύσις. Así vista, la φύσις ofrece una doble posibilidad de apelación según materia y forma. Esta doble apelación tiene su fundamento en aquella esencia originaria y doble de la φύσις, más exactamente en su malinterpretación del δυνάμει ὄν, de lo 'adecuado para', entendiéndolo como algo meramente disponible y siempre presente a mano. La doctrina de Antifonte y toda su sucesión nunca interrumpida hasta hoy apenas si llega a rozar todavía la extrema no-esencia de la φύσις y la expone orgullosamente como la única y auténtica esencia, cuando semejante exhibición es en realidad la esencia misma de toda no esencia.

Acerca de 4. ¿Qué se deriva del carácter doble de la φύσις a la hora de su definitiva determinación esencial? Respuesta: la simplicidad de su esencia. Volvamos a pensar en todo el conjunto y tendremos ya en nuestro concepto *dos* determinaciones de la esencia de la φύσις. Una de ellas entiende la φύσις como ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό, como la disposición

[42] *N. de los T.:* «Stoffwechsel».

de partida sobre la movilidad de algo movido desde sí mismo. La otra entiende la φύσις como μορφή, lo que quiere decir como γένεσις, es decir, en cuanto κίνησις. Si pensamos ambas determinaciones respectivamente en una sola, tendremos que, vista desde la primera de ellas, la φύσις no es otra cosa que ἀρχὴ φύσεως, y eso es precisamente lo que dice la segunda, según la cual la φύσις es φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν; la φύσις misma es el 'punto de partida para' y la disposición sobre sí misma. Desde la segunda determinación de la φύσις, ésta es φύσις μορφὴ ἀρχῆς, el establecerse en el que el punto de partida se pone a sí mismo *en* la disposición y *como* disposición sobre el establecerse en el aspecto. La μορφή es la esencia de la φύσις como ἀρχή, y la *299* ἀρχή es la esencia de la φύσις como μορφή, en la medida en que la singularidad de esta última se encierra en el hecho de que, en ella, el εἶδος se conduce a la presencia desde sí mismo y en cuanto tal, sin precisar, como en la τέχνη, que se le añade una ποίησις, la cual sólo produce cualquier otra cosa presente, por ejemplo, la madera, en su aspecto de «mesa», de tal manera que eso producido nunca está ni podrá estar en camino para llegar a ser mesa a partir de sí mismo.

Por contra, la φύσις es el presentarse del ausentarse de ella misma que está en camino a partir de sí misma y hacia sí misma. En cuanto tal ausentarse, sigue siendo un retroceder-hacia-sí, pero que es sólo el camino para un abrirse.

Pero aquí, en la *Física,* Aristóteles concibe la φύσις como la entidad (οὐσία) de un ámbito propio (limitado en sí mismo) del ente, el de los seres naturales, a diferencia de los productos fabricados. Desde el punto de vista de su modo de ser, este ente surge precisamente de la φύσις, de la cual el propio Aristóteles dice así: ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: la φύσις es *un* género, concretamente del ser /entre otros/ para el ente (que tiene muchos géneros). Aristóteles dice esto en un tratado, que, más tarde, cuando en la escuela peripatética se ordenaron definitivamente sus escritos, fue incluido entre aquellos textos que desde entonces llevan por título μετὰ τὰ φυσικά, textos que aunque en realidad sí son una parte de los φυσικά, sin embargo no forman parte de ellos. Es cierto que el tratado que ahora se presenta como libro Γ (IV) de la *Metafísica* nos ofrece en su capítulo tercero la citada información sobre la φύσις, que coincide exactamente con lo que, en el capítulo primero del libro B de la *Física,* ya hemos interpretado y establecido como la frase conductora: *la* φύσις *es un tipo de* οὐσία. Pero resulta que *ese mismo* tratado de la *Metafísica* dice ya en su primer capítulo exactamente lo contrario: la οὐσία (el ser de lo ente como tal en su totalidad) es φύσις τις, algo así como φύσις. Ahora bien, Aristóteles está muy lejos de querer decir con eso que la esencia del ser sea en general y en realidad del género de esa φύσις a la que enseguida va a caracterizar como *un* género del ser junto a otros. Lo que ocurre es más bien que esa *300*

frase que apenas hemos enunciado correctamente, a saber, que la οὐσία es φύσις τις, es un *eco* del gran inicio de la filosofía griega y del primer inicio de la filosofía occidental. En este inicio el ser es pensado como φύσις, de tal manera que la φύσις, de cuya esencia Aristóteles aporta el concepto, sólo puede ser un derivado de la φύσις inicial. Y todavía ha llegado hasta *nosotros* una débil resonancia de esa φύσις proyectada inicialmente como ser de lo ente cuando hablamos de la «naturaleza» de las cosas, de la naturaleza del «Estado» y de la «naturaleza» del hombre, siempre que al hacerlo no nos refiramos a los «fundamentos» naturales (físicos, químicos y biológicos), sino al *ser* y *la esencia* de lo ente sin más.

¿Pero cómo debemos pensar la φύσις inicialmente pensada? ¿Hay todavía rastros de su proyecto en los fragmentos de las sentencias de los primeros pensadores? Ciertamente, y no sólo rastros, sino que todo lo dicho por ellos y que nosotros todavía podemos escuchar si tenemos el oído bien dispuesto nos habla *exclusivamente* de φύσις. La prueba *indirecta* nos la da esa *deformación esencial*, ese error, que mientras tanto y desde hace mucho tiempo domina en la interpretación histórica del pensamiento griego inicial al modo de una «filosofía de la *naturaleza*», en el sentido de una química «primitiva». Pero dejemos ese error abandonado a su propia decadencia.

Para concluir, pensemos la sentencia de un pensador inicial que habla directamente de la φύσις y que, al hacerlo, está pensando en el ser de lo ente en su conjunto (*ibid.* frag. 1). El fragmento 123 de Heráclito (tomado de Porfirio) reza así: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Al ser le gusta encubrirse. ¿Qué dice esto? Se ha opinado y se opina todavía que esto quiere decir que el ser es difícilmente accesible y que se requieren grandes esfuerzos para sacarlo de su escondite y para arrancarle su gusto por encubrirse. Pero es justamente lo contrario: el encubrirse forma parte de la pre-dilección del ser, es decir, forma
301 parte de aquello en donde él ha fijado su esencia. Y la esencia del ser es desencubrirse, abrirse, surgir a lo no oculto: φύσις. Sólo a aquello que según su esencia se *des*-encubre y tiene que desencubrirse puede gustarle encubrirse. Sólo lo que es desencubrimiento puede ser encubrimiento. Y por eso no se trata de superar el κρύπτεσθαι de la φύσις y de arrancárselo, sino que lo que cumple hacer es mucho más difícil: dejarle a la κρύπτεσθαι su φύσις como parte integrante suya y en toda la pureza de su esencia.

Ser es el desencubrir que se encubre: φύσις en un sentido inicial. El desencubrirse es surgir fuera, al desocultamiento, es decir, cubrir y resguardar al desocultamiento como tal en la esencia: desocultamiento significa ἀ-λήθεια: la verdad, como nosotros traducimos, no es inicialmente, es decir, esencialmente, un carácter del conocimiento humano y de sus enunciados; la verdad tampoco es en absoluto un valor o una «idea» a cuya realización, sin que sepamos muy bien por qué, deba aspirar el hombre, sino que la verdad pertenece, en

cuanto desencubrirse, al ser mismo: φύσις es ἀλήθεια, desencubrimiento y, por ende, κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/ Puesto que φύσις en el sentido de la *Física* es un modo de οὐσία y puesto que οὐσία, en su propia esencia, surge de la φύσις inicialmente proyectada, por eso la ἀλήθεια pertenece al ser, y *por eso* se desvela como *un* carácter de la οὐσία la *venida a la presencia* en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), *por eso,* para este último, la esencia de la κίνησις se torna *visible* como ἐντελέχεια y ἐνέργεια /.

EPÍLOGO A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?» [1]

La pregunta *¿Qué es metafísica?* sigue siendo pregunta. Para el que persevera 303
tenazmente en esta pregunta, el siguiente epílogo es más bien un prólogo más inicial. La pregunta *Qué es metafísica* pregunta más allá de la metafísica. Nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica. Es parte de la esencia de estos tránsitos el que tengan que hablar todavía, dentro de ciertos límites, en la lengua de eso mismo que contribuyen a superar. La circunstancia particular en la que se ha planteado la pregunta por la esencia de la metafísica no debe hacernos creer que este preguntar está obligado a partir de las ciencias. La investigación moderna, con otros modos de representar y producir ente, se encuentra involucrada en el rasgo fundamental de esa verdad según la cual todo ente se define por medio de la voluntad de voluntad, cuya primera aparición tuvo lugar bajo la forma preliminar de la «voluntad de poder». «Voluntad» entendida como rasgo fundamental de la entidad de lo ente es la equiparación de lo ente con lo real, de tal modo que la realidad de lo real obtiene el poder para llevar a cabo la factibilidad sin condiciones de la objetivación total. La ciencia moderna no sirve a una meta que le haya sido antepuesta ni tampoco busca una «verdad en sí». Como modo de la objetivación calculante de lo ente, es una condición planteada por la propia voluntad de voluntad y mediante la cual ésta se asegura el dominio de su esencia. Pero como, no obstante, toda objetivación de lo ente se sume en la procura y aseguramiento de lo ente
y a partir de ahí se hace con las posibilidades para su desarrollo, la objetivación 304
se queda detenida en lo ente y lo toma por el ser. Así, toda conducta en relación

[1] A la primera publicación del «Epílogo» (1943) se le había antepuesto el lema: «... metafísica es la palabra, abstracta y casi también pensamiento, ante la cual todos, más o menos, huyen como ante un apestado». Hegel (1770-1831), *Obras,* WW. XVII, p. 400.

con lo ente denota un saber del ser, a la vez que la incapacidad para mantenerse por sí mismo dentro de los límites de la ley[2a] de la verdad de este saber. Esta verdad es la verdad sobre lo ente. La metafísica es la historia de esta verdad. Ella dice qué es lo ente desde el momento en que lleva al concepto la entidad de lo ente. La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar. La metafísica se mueve siempre en el ámbito de la verdad del ser, que, desde un punto de vista metafísico, sigue siendo para ella el fundamento desconocido e infundamentado. Pero suponiendo que no sólo el ente nace del ser, sino que también y de modo aún más inicial el propio ser reposa en su verdad y la verdad del ser se presenta como el ser de la verdad, entonces es necesaria la pregunta acerca de qué es la metafísica en su fundamento. Este preguntar debe pensar metafísicamente y al mismo tiempo desde el fundamento de la metafísica, o, lo que es lo mismo, ya no metafísicamente. Semejante preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial.

Por eso, todo intento de seguir el curso del pensamiento de la lección chocará con obstáculos. Eso es bueno. Gracias a eso el preguntar será más auténtico. Toda pregunta conforme al asunto es ya el puente para la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre y únicamente el último paso de las preguntas. Pero no es posible dar éste sin pasar por la larga serie de los primeros y sucesivos pasos. La respuesta esencial saca su fuerza de la constancia del preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una responsabilidad, en la cual despierta el preguntar de modo más originario. Por eso, la auténtica pregunta tampoco es superada por la respuesta hallada.

Los obstáculos para seguir la lección con el pensamiento son de dos tipos.
305 Unos nacen de los enigmas que se esconden en el ámbito de lo aquí pensado. Los otros surgen de la incapacidad y a menudo también de la falta de voluntad para pensar. Si en el ámbito del preguntar pensante pueden servir de ayuda hasta los pensamientos y perplejidades pasajeros y superficiales, tanto más los meditados a fondo. También errores de bulto dan algún fruto, incluso cuando nacen de la ira de una polémica ciega. Sólo que la reflexión ulterior debe volver a retomar todo en la serenidad relajada de una larga meditación.

Los motivos de perplejidad y malentendido más importantes de esta lección se pueden resumir en tres frases fundamentales. Se dice lo siguiente:

1. Que la lección hace de la «nada» el único objeto de la metafísica. Como sin embargo la nada es lo absolutamente nulo, este pensamiento induce a pensar que todo es nada, de tal modo que no merece la pena ni vivir ni morir. Una «filosofía de la nada» es un «nihilismo» consumado.

2. Que la lección eleva a estado de ánimo fundamental y único a lo que es un estado de ánimo entre otros muchos y que para colmo es depresivo: la

[2a] 5.ª ed. (1949): im-posición, acontecimiento propio [*N. de los T.:* Ge-setz, Ereignis].

angustia. Como sin embargo la angustia es el estado psíquico de los «angustiados» y cobardes, este pensamiento niega la noble actitud del valor. Una «filosofía de la angustia» paraliza la voluntad de acción.

3. Que la lección se decide en contra de la «lógica». Como sin embargo el entendimiento contiene la norma que regula todo cálculo y todo orden, este pensamiento reduce el juicio sobre la verdad a un estado de ánimo casual. Una «filosofía del mero sentimiento» pone en peligro el pensar «exacto» y la seguridad del actuar. La postura adecuada frente a estas frases nace de una renovada reflexión sobre la lección. Tal vez se pueda comprobar si la nada, que determina a la angustia en su esencia, se agota en una vacía negación de todo ente o si aquello que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como aquello que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser. En cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente, nunca encontrará al ser. Lo único que encuentra siempre es a lo ente, porque tal investigación permanece aún antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo. Ahora bien, el ser no es 306
ninguna cualidad íntrinsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro[3a] en comparación con lo ente es lo no-ente. Pero dicha nada[4b] se presenta como el ser. Si echando mano de una explicación simplista hacemos pasar a la nada por lo meramente nulo y de este modo la equiparamos a lo carente de esencia, estaremos renunciando demasiado deprisa al pensar. En lugar de abandonarnos a la precipitación de semejante ingeniosidad vacía y de despreciar la misteriosa pluralidad de sentidos de la nada, lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía[5c] de ser. Eso es el propio ser. Sin el ser, cuya esencia abismal pero aún no desplegada nos viene destinada por la nada y nos conduce a la angustia esencial, todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser. Pero ocurre que tal ausencia de ser, en cuanto abandono del ser, a su vez tampoco es una nada nula, por mucho que forme parte de la verdad del ser el hecho de que el ser[6d] nunca[7] se presenta[8e] sin lo ente y que un ente nunca[9] es sin el ser.

[3a] 4.ª ed. (1943): esto también dicho metafísicamente a partir de lo ente.

[4b] 4.ª ed. (1943): de lo ente.

[5c] 5.ª ed. (1949): aquello que permite, el garante.

[6d] 4.ª ed. (1943): en el sentido del ser [Seyn].

[7] 4.ª ed. (1943): «probablemente». [8] 4.ª ed. (1943): en la verdad del ser se presenta el ser [Seyn] como esencia de la diferencia; este ser [Seyn] en cuanto ser es el acontecimiento propio antes de la diferencia y por eso *sin* ente.

5.ª ed. (1949): primera indicación al ser [Seyn] en cuanto acontecimiento propio, pero allí (en la 4.ª ed.) no comprensible.

[8e] 5.ª ed. (1949): esencia del ser: ser [Seyn], diferencia; 'esencia' del ser en varios sentidos: 1. acontecimiento propio, no causado por lo ente, acontecimiento propio: garante; 2. entidad: queidad [Washeit]: duradero, perdurable, ἀεί.

[9] 4.ª ed. (1943): «Sin embargo nunca».

Una experiencia del ser como experiencia de la alteridad respecto a todo ente procura la angustia, suponiendo que nosotros por «angustia» o miedo frente a la angustia, es decir, inmersos en la mera ansiedad angustiosa del temor, rehuyamos la voz silenciosa [10f] que nos aboca [11] a los espantos del abis-
307 mo. Es evidente que si ante la alusión a esa angustia esencial abandonamos arbitrariamente la marcha seguida por el pensar de esta lección y liberamos a la angustia, en cuanto estado de ánimo convocado por dicha voz, de su relación con la nada, entonces sólo nos queda la angustia como un «sentimiento» aislado que podemos distinguir y aislar de otros en medio del conocido surtido de estados del alma que la psicología contempla boquiabierta. Siguiendo el hilo conductor de la distinción simplista entre «arriba» y «abajo», los «estados de ánimo» se dejan agrupar en dos clases: los que elevan y animan y los que hunden y deprimen. A la celosa caza de «tipos» y «contratipos» de «sentimientos», así como de clases y subclases de dichos «tipos», nunca se le acabará la presa. Pero, con todo, esta indagación antropológica del ser humano siempre quedará fuera de la posibilidad de entrar en el camino del pensar de la lección, porque ésta piensa a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada.

La disposición para la angustia es el sí a la insistencia a satisfacer la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente *es*. Así pues, el que, en su esencia, es llamado a la verdad del ser está ya siempre y por eso mismo determinado de un modo esencial. El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser, pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor. Éste aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual éste se siente en casa y se demora en lo que permanece.

Por contra, la «angustia» o miedo frente a la angustia puede llegar a extraviar tanto que acaba por no dejar reconocer las más simples relaciones en la esencia de la angustia. ¿Qué sería de cualquier género de valor si no encon-
308 trase en la experiencia de la angustia esencial su permanente contrario? En el mismo grado en que rebajamos a la angustia esencial y a esa relación que en ella se aclara del ser con el hombre, privamos de su dignidad a la esencia del valor. Pero dicho valor es capaz de soportar la nada. El valor reconoce en el abismo del espanto el espacio apenas hollado del ser, cuyo claro es el único

[10f] 5.ª ed. (1949): 'el ser' (resolución) como la voz silenciosa, la voz de lo callado.
[11] *N. de los T.:* en esta y las siguientes líneas se establece un juego entre «Stimme», 'voz', «stimmen», 'determinar' (abocar, convocar) o 'acordar', y «Stimmung», 'estado de ánimo'.

lugar a partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser. Esta lección ni lleva a cabo una «filosofía de la angustia» ni pretende suscitar la impresión de una «filosofía heroica». Solamente piensa lo que desde sus inicios se le ha planteado al pensamiento occidental como aquello que hay que pensar y que sin embargo ha quedado en el olvido: el ser. Pero el ser no es ningún producto del pensar. Antes bien, el pensar esencial acontece por el ser.

Por eso también se vuelve necesaria ahora la pregunta apenas expresada sobre si acaso este pensar se encuentra ya en la ley de su verdad cuando se limita a seguir a ese pensar que la «lógica» comprende en sus formas y reglas. ¿Por qué escribe la lección este término entre comillas? Para indicar que la «lógica» es sólo *una* interpretación de la esencia del pensar y precisamente esa que, incluso por su propio nombre, reposa sobre la experiencia del ser del pensamiento griego. La sospecha contra la «lógica», de la que la logística puede ser considerada su consecuente degeneración, surge del saber de aquel pensar que encuentra su fuente en la experiencia de la verdad del ser, pero no en la contemplación de la objetividad del ser. El pensar exacto nunca es el pensar más riguroso, si bien es cierto que el rigor obtiene su esencia de esa clase de esfuerzo con el que el saber preserva siempre la referencia a lo esencial de lo ente. El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquél.

Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable. Toda cosa es únicamente aquello que ella cuenta. Lo contado en cada caso asegura la progresión del contar. Dicho contar usa y gasta progresivamente los
números y es, a su vez, un progresivo consumirse a sí mismo. Que el calcular se *309*
encuentre con lo ente vale como explicación del ser de lo ente. El calcular utiliza de antemano a todo ente como elemento contable y desgasta a lo contado en el recuento. Este uso corrosivo de lo ente delata el carácter de consunción del cálculo. Sólo en la medida en que el número es aumentable hasta el infinito, y ello indistintamente en la dirección de lo grande o de lo pequeño, puede la esencia consuntiva del cálculo esconderse tras sus productos y prestarle al pensar calculante la apariencia de la productividad, mientras ya anticipadamente, y no sólo en sus resultados posteriores, confiere validez a todo ente sólo bajo la forma de la disponibilidad y lo consumible. El pensar calculante se constriñe a sí mismo a dominar todo desde la perspectiva de la coherencia de su proceder. Ni siquiera puede imaginar que todo lo calculable del cálculo sea ya un todo antes de las diversas sumas y productos calculados por él, un todo cuya unidad pertenece indudablemente a lo incalculable, que se sustrae a sí mismo y a su carácter inquietante de las garras del cálculo. Sin embargo, aquello que siempre y en todo lugar está cerrado de antemano a las intenciones del cálculo y, asimis-

mo, y siempre en una enigmática desconocibilidad, se halla más cercano al hombre que cualquier ente en el que el hombre se instala a sí mismo y a su pretensión puede conducir a veces a la esencia del hombre a un pensar cuya verdad no puede ser captada por ninguna «lógica». Ese pensar cuyos pensamientos no sólo no cuentan, sino que en general están determinados por eso otro distinto a lo ente, se llama pensar [12a] esencial. En lugar de calcular con lo ente, contando con lo ente, dicho pensar se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser. Este pensar contesta a la exigencia del ser, en la medida en que el hombre confía su esencia histórica a la simplicidad de esa única necesidad que obliga sin apremiar, limitándose simplemente a crear la necesidad que se satisface en la
310 libertad del sacrificio. La necesidad es que la verdad del ser quede a salvo pase lo que pase con el hombre o cualquier ente. El sacrificio es ese prodigarse del hombre —libre de toda constricción, porque surge del abismo de la libertad— en la preservación de la verdad del ser para lo ente. En el sacrificio acontece aquella escondida gratitud única en saber apreciar la gratuidad con que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que éste asuma la guarda del ser en la relación con lo ente. El pensar inicial [13] es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece [14 y 15a] eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar [16] es el origen de la palabra [17] humana, palabra que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras. Si no hubiera a veces un pensar [18] escondido en el fundamento esencial del hombre histórico, éste nunca sería capaz de agradecer [19], puesto que en todo pensamiento [20] y en todo agradecimiento [21] tiene que haber necesariamente un pensar que piense inicialmente la verdad del ser. ¿De qué otro modo podría llegar jamás una humanidad al agradecer originario si el favor del ser, por medio de la abierta referencia a sí mismo, no le concediese al hombre la nobleza de esa pobreza en la que la libertad del sacrificio esconde el tesoro de su esencia? El sacrificio es la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del favor del ser. Es verdad que el sacrificio puede ser preparado y favoreci-

[12a] 5.ª ed. (1949): *calcular:* dominio-disposición; *pensar:* abandono en la transpropiación del uso: des-decir.

[13] 4.ª ed. (1943): «El agradecer originario...».

[14] 4.ª ed. (1943): «... en el que se aclara y se deja acontecer lo único».

[15a] 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio.

[16] 4.ª ed. (1943): «La respuesta tácita de la gratitud en el sacrificio...».

[17] *N. de los T.:* téngase en cuenta el irreproducible juego de palabras en alemán entre «Antwort» [respuesta] y «Wort» [palabra].

[18] 4.ª ed. (1943): «agradecer».

[19] 4.ª ed. (1943): «pensar».

[20] *N. de los T.:* se establece un juego entre «denken»-«danken» [pensar, agradecer] y «bedenken»-«bedanken», términos de sentido casi idéntico.

[21] 4.ª ed. (1943): «rememorar».

do trabajando productivamente en lo ente, pero nunca podrá llegar a ser consumado por estos medios. Su consumación procede de la instancia[22] desde la que cada hombre histórico actúa —pues también el pensar esencial es un actuar— 311
y conserva[23] la existencia, existencia adquirida para la preservación de la dignidad del ser. Esta insistencia es la imperturbable indiferencia, que no permite que se altere su oculta disposición para la esencia de despedida de todo sacrificio. El sacrificio se encuentra en casa en la esencia de ese acontecimiento propio[24], en el cual el ser reclama[25a] al hombre para la verdad del ser. Por eso, el sacrificio no tolera ninguno de esos cálculos por los que siempre se cae en el error de cálculo de tomar solamente en cuenta su utilidad o inutilidad, por altas o bajas que se hayan dispuesto las metas. Este error de cálculo deforma la esencia del sacrificio. La búsqueda de metas enturbia la claridad del temor, dispuesto a la angustia, del ánimo de sacrificio, que se atreve a asumir la vecindad a lo indestructible.

El pensar del ser no busca en lo ente ningún punto de apoyo. El pensar esencial está atento a los lentos signos de lo que es incalculable y reconoce en ellos la llegada, imprevisible, de lo ineluctable. Este pensar está atento a la verdad del ser y de este modo ayuda al ser de la verdad a encontrar su lugar en el seno de la humanidad histórica. Esta ayuda no obtiene ninguna clase de éxitos, porque no necesita ser efectiva. El pensar esencial ayuda como un simple insistir en existir, en la medida en que en la insistencia se enciende algo similar a ella, sin que ésta pueda tan siquiera saberlo o tener algún poder sobre ello.

Obediente, todo oídos[26] a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. El lenguaje del hombre histórico sólo está en su lugar cuando surge de la palabra. Y si está en su lugar, asoma en él la garantía de la voz silenciosa de las fuentes ocultas. El pensar del ser protege a la palabra y, en esa tutela, cumple su determinación y su destino. Es el cuidado[27] en el uso del lenguaje. El decir del pensador nace de la ausencia de lenguaje largamente guardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucidado. El nombrar del poeta tiene el mismo origen. Como, sin 312
embargo, lo igual sólo es igual en cuanto algo distinto, y el pensar y poetizar se igualan del modo más puro en su cuidado por la palabra, ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante. El pensador dice el

[22] *N. de los T.:* traducimos «Inständigkeit»: véase *infra* el texto donde aparece la nota 30, p. 306. También le daremos líneas más abajo el sentido de 'insistencia'.

[23] *N. de los T.:* nótese el juego en alemán entre «bewahren» [conservar], «Wahrung» [preservación, salvaguarda] y, más adelante, «Gewähr» [garantía: eso que preserva].

[24] *N. de los T.:* «Ereignis».

[25a] 5.ª ed. (1949): a-propia, usa.

[26] *N. de los T.:* traducimos «gehorsam» [obediente], literalmente: 'que escucha'.

[27] *N. de los T.:* traducimos «Sorge».

ser. El poeta nombra lo sagrado. Aquí dejaremos abierta la cuestión de cómo, pensados a partir de la esencia del ser, el poetizar, el agradecer y el pensar se remiten unos a otros y a un mismo tiempo se hallan separados. Presumiblemente, el agradecer y el poetizar nacen de distinto modo del pensar inicial, pensar que ellos usan, pero sin poder ser por sí mismos un pensar.

Tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta y el pensador, que «habitan cerca sobre las más distantes montañas».

Uno de los lugares esenciales de la ausencia de lenguaje es la angustia, en el sentido de ese espanto al que destina al hombre el abismo de la nada. La nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser[28a]. En el ser ya se ha consumado en el inicio todo destino de lo ente.

El último poema del último poeta de la Grecia inicial, el «Edipo en Colono» de Sófocles, concluye con una palabra que se dirige a la historia oculta de ese pueblo de una manera que jamás se podrá volver a pensar, guardándole la entrada a la desconocida verdad del ser:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

Pero dejadlo ya, y no volváis más a partir de ahora
a despertar el lamento;
pues, en efecto, en todas partes lo acontecido
tiene ya guardada en sí una decisión de consumación.

[28a] 5.ª ed. (1949): la nada: lo que consiste en desistir, esto es, como diferencia, es en cuanto velo del ser, es decir, del ser [Seyn] en el sentido del acontecimiento propio del uso.

CARTA SOBRE EL «HUMANISMO» [1a]

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente 313
decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo [2]. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l'engagement par
l'Être pour l'Être [3]. No sé si lingüísticamente es posible decir esas dos cosas 314

[1a] 1.ª ed. (1949): lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.

[2] *N. de los T.:* «vollbringen», 'consumar', 'cumplir', 'llevar a cabo'.

[3] *N. de los T.:* literalmente 'el compromiso por el ser para el ser'.

(«par» y «pour») en una sola, concretamente de la manera siguiente: penser, c'est l'engagement de l'Être. Aquí, la forma del genitivo, «de l'...» pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar. El pensar no es sólo l'engagement dans l'action para y mediante lo ente, en el sentido de lo real de la situación presente. El pensar es l'engagement mediante y para la verdad del ser. Su historia nunca es ya pasado, sino que está siempre por venir. La historia del ser sostiene y determina toda condition et situation humaine. Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la πρᾶξις y la ποίησις. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como θεωρία y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente ate-
315 nazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser[4a] como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar conforme a un criterio inadecuado. Este juicio es comparable al procedimiento que intenta valorar la esencia y facultades de los peces en función de su capacidad para vivir en la tierra seca. Hace mucho tiempo, demasiado, que el pensar se encuentra en dique seco. Así las cosas, ¿se puede llamar «irracionalismo» al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento?

Las preguntas de su carta, probablemente, se aclararían mucho mejor en una conversación cara a cara. Frecuentemente, al ponerlo por escrito, el pensar

[4a] 1.ª ed. (1949): ser como acontecimiento propio [Ereignis]. Acontecimiento propio: el decir; pensar: des-decir el dicho del acontecimiento propio.

pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensionalidad de su ámbito. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar [5b] no consiste sólo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una redacción lingüística meditada y cuidada. Hoy sólo quiero rescatar una de sus preguntas. Tal vez al tratar de aclararla se arroje también algo de luz sobre el resto.

Usted pregunta: ¿comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los «ismos». Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos
y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda. También nom- *316*
bres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio [6a] del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser [7]. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Adueñarse de una «cosa» o de una «persona» en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz [8], que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que algo «se presente» [9] mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer

[5b] 1.ª ed. (1949): «el pensar» aquí ya empleado como pensar de la verdad del ~~ser~~.

[6a] 1.ª ed. (1949): sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que «Ereignis» [acontecimiento propio] es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar.

[7] *N. de los T.:* en el original se produce un juego de palabras entre «gehören» [pertenecer] y «hören» [escuchar] que continúa en las líneas sucesivas.

[8] *N. de los T.:* en el original se juega con «mögen» [querer] y «Vermögen» [capacidad, facultad]. Unas líneas más abajo se añade también un juego con la misma raíz, en la palabra «mög-lich» [posible].

[9] *N. de los T.:* traducimos «in seiner Her-Kunft "wesen", d.h. sein lassen kann». El sustantivo «Herkunft», separado por un guión, incide en los significados aislados de las dos raíces que forman dicha palabra, la cual normalmente se traduce por 'origen'.

es propiamente aquello «en virtud» de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente «posible», aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la «fuerza callada» de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la «lógica» y la «metafísica», nuestras palabras «posible» y «posibilidad» sólo están pensadas por diferencia con la palabra «realidad», esto es, desde una determinada interpretación del ser —la metafísica— como actus y potentia, una diferenciación que se identifica con la de exis-
317 tentia y essentia. Cuando hablo de la «callada fuerza de lo posible» no me refiero a lo possibile de una possibilitas sólo representada, ni a la potentia como essentia de un actus de la existentia, sino al ser mismo, que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser. Aquí, ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento.

Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέχνη, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía». En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna, se basa en la peculiar dictadura de la opinión pública. Sin embargo, la que se suele llamar «existencia privada» no es en absoluto el ser-hombre esencial o, lo que es lo mismo, el hombre libre. Lo único que hace es insistir en ser una negación de lo público. Sigue siendo un apéndice suyo y se alimenta solamente de su retirada fuera de lo público. Así, y contra su propia voluntad, dicha existencia da fe de la rendición ante los dictados de la opinión pública. A su vez, dicha opinión es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstas, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionadas metafísicamente. Por eso, el lenguaje cae al servicio de la mediación de las vías de comunicación por las que se extiende la objetivación a modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite. Así es como cae el lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública. Ésta decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible. Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el «uno» impersonal [10] no debe tomarse de

[10] *N. de los T.:* traducimos el «man» impersonal alemán que equivale al uso impersonal castellano del 'se' (se dice, se piensa) o el 'uno'.

ningún modo como una contribución incidental a la sociología. Pero dicho
«uno» tampoco pretende ser únicamente la imagen opuesta, entendida de 318
modo ético-existencial, del ser uno mismo de la persona. Antes bien, lo dicho encierra la indicación que remite a la pertenencia inicial de la palabra al ser, pensada desde la pregunta por la verdad del ser. Bajo el dominio de la subjetividad, que se presenta como opinión pública, esta relación queda oculta. Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura. Ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje. Éste es el único motivo por el que *Ser y tiempo* (§ 34) hace una referencia a la dimensión esencial del lenguaje y toca la simple pregunta que se interroga en qué modo del ser el lenguaje es siempre como lenguaje. La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente. Y, a su vez, éste aparece en cuanto lo real en el entramado de causas y efectos. Nos topamos con lo ente como lo real, tanto al calcular y actuar como cuando recurrimos a las explicaciones y fundamentaciones de la ciencia y la filosofía. Y de éstas también forma parte la aseveración de que algo es inexplicable. Con este tipo de afirmaciones creemos
hallarnos ante el misterio, como si de este modo fuera cosa asentada que la ver- 319
dad del ser pudiera basarse sobre causas y explicaciones o, lo que es lo mismo, sobre su inaprehensibilidad.

Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.

Pero ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de recon-

ducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)? Pero en este caso, la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.

Ahora bien, ¿desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre? Marx exige que se conozca y reconozca al «ser humano». Y él lo encuentra en la «sociedad». Para él, el hombre «social» es el hombre «natural». En la «sociedad» la «naturaleza» del hombre, esto es, el conjunto de sus «necesidades naturales» (alimento, vestido, reproducción, sustento económico), se asegura de modo regular y homogéneo. El cristiano ve la humanidad del ser humano, la humanitas del homo, en la delimitación frente a la deitas. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto «hijo de Dios» que oye
320 en Cristo el reclamo del Padre y lo asume. El hombre no es de este mundo desde el momento en que el «mundo», pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá.

La humanitas es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblece la virtus romana al «incorporarle» la παιδεία tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la eruditio e institutio in bonas artes. La παιδεία así entendida se traduce mediante el término «humanitas». La auténtica romanitas del homo romanus consiste precisamente en semejante humanitas. En Roma nos encontramos con el primer humanismo. Y, por eso, se trata en su esencia de un fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía. El que se conoce como Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una renascentia romanitatis. Desde el momento en que lo que le importa es la romanitas, de lo que trata es de la humanitas y, por ende, de la παιδεία griega. Y es que lo griego siempre se contempla bajo su forma tardía, y ésta, a su vez, bajo el prisma romano. También el homo romanus del Renacimiento se contrapone al homo barbarus. Pero lo in-humano es ahora la supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medievo. De esta suerte, al humanismo históricamente entendido siempre le corresponde un studium humanitatis que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte también de esta manera en una revivificación de lo griego. Es lo que se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, representado por Winckelmann, Goethe y Schiller. Por contra, Hölderlin no forma parte de este «humanismo» por la sencilla razón de que piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera hacerlo dicho «humanismo».

Pero si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza» del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización. El humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad, y lo mismo se puede decir de ese humanismo que Sartre concibe como existencialismo. En el sentido amplio que ya se ha citado, también el cristianismo es un humanismo, desde el momento en que según su doctrina todo se orienta a la salvación del alma del hombre (salus aeterna) y la historia de la humanidad se inscribe en el marco de dicha historia de redención. Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. 321

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser [11a] con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. A la inversa, la necesidad y la forma propia de la pregunta por la verdad del ser, olvidada[12a] en la metafísica precisamente por causa de la misma metafísica, sólo pueden salir a la luz cuando en pleno medio del dominio de la metafísica se plantea la pregunta: «¿qué es metafísica?». En principio hasta se puede afirmar que toda pregunta por el «ser», incluida la pregunta por la verdad del ser, debe introducirse como pregunta «metafísica». 322

El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῷον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En

[11a] 1.ª ed. (1949): «ser» y «ser mismo» llegan gracias a este modo de hablar incluso a la *singularización de lo absoluto.* Pero mientras se retenga al acontecimiento propio, este modo de decir es inevitable.
[12a] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): pero este «olvidar» hay que pensarlo como un acontecimiento propio a partir de la Ἀλήθεια.

efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no sólo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en *Ser y tiempo*. Aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar.

Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos (*vid. Vom Wesen des Grundes,* 1929, p. 8; también *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929, p. 225, y *Sein und Zeit,* p. 230). La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre. Desde la perspectiva de una determinación esencial del hombre, da igual cómo definamos la ratio del animal y la
323 razón del ser vivo, bien sea como «facultad de los principios», como «facultad de las categorías» o de cualquier otro modo, pues, en cualquier caso, siempre y en cada ocasión, nos encontraremos con que la esencia de la razón se funda en el hecho de que para toda aprehensión de lo ente en su ser, el ser mismo se halla ya siempre aclarado como aquello que acontece en su verdad. Del mismo modo, con el término «animal», ζῷον, ya se plantea una interpretación de la «vida» que necesariamente reposa sobre una interpretación de lo ente como ζωή y φύσις dentro de la que aparece lo vivo. Pero, aparte de esto, lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo es si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la animalitas. ¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta suerte, siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el homo animalis, por mucho que se ponga al animal a modo de animus sive mens y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el

futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas.

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia[13] del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia *324*
así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.

La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia. Por eso, si admitimos que el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad, tampoco se puede pensar la ex-sistencia como una especie específica en medio de las otras especies de seres vivos. Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de animalitas que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el «animal». El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia. Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre. Esa opinión tiene tan poco valor como la que sostiene que la esencia de la naturaleza está encerrada en la energía atómica. Después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre. Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el *325*
argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos los casos estamos pasando por

[13] *N. de los T.:* traducimos el alemán «Ek-sistenz», que descompone anómalamente el doble sonido de la «x». En español hemos optado por escribir «ex-sistencia», con «x», tratando de que resulte menos forzado y más próximo al latín «exsistentia». Mantenemos el mismo criterio incluso cuando estos términos aparecen sin guión (exsistencia, exsistente, etc.). Optamos por este mismo criterio cuando la palabra «éxtasis» se descompone con guión: «ex-stasis».

encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico.

Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la «esencia» del hombre, reside en su ex-sistencia. Pero, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de existentia, que significa realidad efectiva, a diferencia de la essentia, que significa posibilidad. En *Ser y tiempo* (p. 42) hemos subrayado la frase: «La 'esencia' del Dasein reside en su existencia». Pero aquí no se trata de una oposición entre existentia y essentia, porque aún no se han puesto para nada en cuestión ambas determinaciones metafísicas del ser y mucho menos su mutua relación. Dicha frase encierra todavía menos algo parecido a una afirmación general sobre el Dasein entendido en el sentido de la existencia, en la medida en que esa denominación, que fue adoptada en el siglo XVIII para la palabra «objeto», quiere expresar el concepto metafísico de realidad efectiva de lo real. Antes bien, lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí» [14], es decir, el claro del ser. Este «ser» del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro [15] de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la ex-sistencia, que sigue siendo distinta de la existentia metafísicamente pensada. La filosofía medieval concibe a esta última como actualitas. Kant presenta la existentia como la realidad efectiva, en el sentido de la objetividad de la experiencia. Hegel define la existentia como la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche concibe la existentia como el eterno retorno de lo igual. Desde luego, queda abierta la cuestión de si a través de estas interpretaciones de la existentia como realidad efectiva, que sólo a primera vista parecen tan diversas, queda ya suficientemente pensado el ser de la piedra, o incluso la vida en cuanto ser de los vegetales y los animales. En cualquier caso, los seres vivos
326 son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual, y por eso mismo todavía demasiado prematura, del ser humano como animal rationale. Si a las plantas y a los animales les falta el len-

[14] *N. de los T.:* el «Da» (del Da-sein): ser-aquí.

[15] *N. de los T.:* «des ekstatischen Innestehens». «Innestehen» es un estar dentro estando fuera, esto es, extáticamente.

guaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo». Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra «entorno» se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.

Pensada extáticamente, la ex-sistencia no coincide ni en contenido ni en forma con la existentia. Desde el punto de vista del contenido, ex-sistencia significa estar fuera [16a] en la verdad del ser. Por contra, existentia (existence) significa actualitas, realidad efectiva a diferencia de la mera posibilidad como idea. Ex-sistencia designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad. Existentia sigue siendo el nombre para la realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea. La frase que dice «el hombre ex-siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la *327*
«esencia» del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? o ¿qué? nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto. Pero sucede que tanto el carácter personal como el carácter de objeto no sólo no aciertan con lo esencial de la ex-sistencia de la historia del ser, sino que impiden verlo. Por eso, en la citada frase de *Ser y tiempo* se escribe con muchas reservas y entre comillas la palabra «esencia» (p. 42). Esto indica que, ahora, la «esencia» no se determina ni desde el esse essentiae ni desde el esse existentiae, sino desde lo ex-stático del Dasein. En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su «cuidado» [17] el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto «arrojado» [18]. Se presenta en el arrojo del ser, en lo destinal que arroja a un destino.

Ahora bien, la última y peor de las confusiones consistiría en querer explicar la frase sobre la esencia exsistente del hombre como si fuera la aplicación secularizada y trasladada al hombre de una idea sobre dios expresada por la teología cristiana (Deus est ipsum esse); en efecto, la ex-sistencia no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial. Si se entiende el

[16a] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): «Hinaus»: hin in das Aus des Auseinander des Unterschieds (das Da), nicht «Hinaus» aus einem Innen. [«Hinaus» como un ir hacia el fuera o lo exterior de la separación que constituye la diferencia (el aquí) y no «Hinaus» en el sentido de salir fuera de un interior.]

N. de los T.: traducimos 'estar fuera' para «Hin-aus-stehen», expresión cuyo significado se explica precisamente en la presente nota del autor.

[17] *N. de los T.:* «Sorge».

[18] *N. de los T.:* traducimos «geworfen» y «Wurf» [el arrojo que arroja].

«proyecto» mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la «comprensión del ser» de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la «analítica existencial» del «ser-en-el-mundo», esto es, como referencia [19a] extática al claro del ser. Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser»
328 (*vid. Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo[20a]. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro [21] con un decir de suficiente alcance[22b] ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia «De la esencia de la verdad», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser». Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista [23c] de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser [24d].

Por contra, Sartre expresa de la siguiente manera el principio del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Está adoptando los términos existentia y essentia en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la essentia precede a la existentia. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Con esta frase se queda detenido, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser. Porque por mucho que la filosofía determine la relación entre essentia y existentia en el sentido de las controversias de la Edad Media o en el sentido de Leibniz o de cualquier otro modo, el hecho es que habría que empezar por preguntarse primero desde qué destino del ser llega al pensar dicha diferencia [25e] en el ser entre esse essentiae y esse existentiae. Queda por pensar la razón por la que la pregunta por este destino del ser nunca fue preguntada y la razón por la que nunca pudo ser pensada. ¿O acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre essentia y existentia no es una señal del
329 olvido del ser? Podemos suponer que este destino no reside en un mero descui-

[19a] 1.ª ed. (1949): impreciso, mejor, un extático estar dentro del claro.

[20a] 1.ª ed. (1949): en el qué y cómo de aquello digno de ser pensado y del pensar.

[21] *N. de los T.:* traducimos «Kehre».

[22b] 1.ª ed. (1949): dejarse indicar.

[23c] 1.ª ed. (1949): es decir, de la cuestión del ser.

[24d] 1.ª ed. (1949): olvido, Λήθη, ocultamiento, sustracción, expropiación: acontecimiento propio.

[25e] 1.ª ed. (1949): pero esta diferencia no es idéntica a la diferencia ontológica. Dentro de ésta, dicha distinción pertenece al «lado» del ser.

do del pensar humano y mucho menos en una menor capacidad del pensamiento occidental temprano. La distinción entre essentia (esencialidad) y existencia (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición europea.

Pues bien, la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la existentia sobre la essentia sin duda justifica el nombre de «existencialismo» como título adecuado a esa filosofía. Pero la tesis principal del «existencialismo» no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo*; aparte de que en *Ser y tiempo* no puede expresarse todavía en absoluto una tesis sobre la relación de essentia y existentia, porque de lo que allí se trata es de preparar algo pre-cursor. Y eso ocurre, según lo que se ha dicho, de modo bastante torpe y limitado. Aquello que todavía hoy y por vez primera queda por decir tal vez pudiera convertirse en el estímulo necesario para guiar a la esencia del hombre y lograr que piense atentamente la dimensión de la verdad del ser que reina en ella. Pero también esto ocurriría únicamente en beneficio de una mayor dignidad del ser y en pro del ser-aquí que soporta al ser humano exsistente y no en pro del hombre ni para que mediante su quehacer la civilización y la cultura acaben siendo un valor.

Pero para que nosotros, los que vivimos ahora, podamos llegar a la dimensión de la verdad del ser y podamos meditarla, no nos queda más remedio que empezar por poner en claro cómo atañe el ser al hombre y cómo lo reclama. Este tipo de experiencia esencial nos ocurre en el momento en que nos damos cuenta de que el hombre es en la medida en que exsiste. Si empezamos por decir esto en el lenguaje de la tradición diremos que la ex-sistencia del hombre es su substancia. Es por eso por lo que en *Ser y tiempo* vuelve a aparecer a menudo la frase: «La 'substancia' del hombre es la existencia» (pp. 117, 212 y 314). Lo que pasa es que, pensado desde el punto de vista de la historia del ser, «substancia» ya es la traducción encubridora del griego οὐσία, una palabra que nombra la presencia de lo que se presenta y que normalmente, y debido a una enigmática ambigüedad, alude también a eso mismo que se presenta. Si *330*
pensamos el nombre metafísico de «substancia» en este sentido (un sentido que en *Ser y tiempo*, de acuerdo con la «destrucción fenomenológica» que allí se lleva a cabo, ya está en el ambiente), entonces la frase «la 'substancia' del hombre es la ex-sistencia» no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser. Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, «persona», o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la autén-

tica [26a] dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el desti-
331 no [27a] del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como «cuidado» (*vid.* § 44a, pp. 226 ss.).

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos [28b] que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal. La «pregunta por el ser» sigue siendo siempre la pregunta por lo ente. La pregunta por el ser no es en absoluto todavía lo que designa ese título capcioso: la pregunta por el ser. Incluso cuando con Descartes y Kant se torna «crítica», la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser.

[26a] 1.ª ed. (1949): la dignidad que le es propia [eigene], es decir, apropiada por él [geeignete] y dada a él en propiedad [zugeeignete], la dignidad acontecida y apropiada [er-eignete]: apropiación y acontecimiento propio [Eignung und Ereignis].

[27a] 1.ª ed. (1949): destino [Ge-schick = conjunto de lo enviado o destinado]: agrupación de las épocas del útil dejar venir a la presencia.

[28b] 1.ª ed. (1949): distancia, pero no esa que abarca, sino esa del lugar que acontece, como lejanía del claro.

Pues, efectivamente, toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser.

Pero la metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (ἰδέα), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad[29]. Esto quiere decir que la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica. Sin embargo, este ocultamiento no es un defecto de la metafísica, 332
sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido. Pero el claro mismo es el ser. Es el claro lo único que dentro del destino del ser de la metafísica permite tener un horizonte desde el cual eso que se presenta toca e impresiona[30] al hombre que asiste a su presencia de tal manera que el hombre mismo sólo puede tocar el ser (θιγεῖν, Aristóteles, *Met.* Θ 10) en la aprehensión (νοεῖν). Ese horizonte es lo único que atrae hacia sí la mirada. Es el que se abandona a dicha mirada cuando la aprehensión se ha convertido en el producir representaciones en la perceptio de la res cogitans comprendida como subiectum de la certitudo.

Pero, suponiendo que podamos preguntar de esta manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación[31a], en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente. Es precisamente porque el hombre, en cuanto exsistente, llega a estar en esa relación a la que el ser se destina a sí mismo y llega a estar en la medida en que lo soporta extáticamente o, lo que es lo mismo, lo asume bajo su cuidado, por lo que al principio no reconoce a lo más próximo de todo, ateniéndose sólo a lo siguiente más próximo. Llega a pensar que eso es lo más próximo de todo. Y sin embargo, más próximo que lo que está más próximo de todo, lo ente, y al mismo tiempo, para el pensar corriente, más lejano que lo que resulta más lejano de todo se encuentra la proximidad misma: la verdad del ser.

El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó «caída». La palabra no alude a un pecado original del hombre entendido desde la perspectiva de la «filosofía moral» y a la vez secularizado, sino que se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. De acuerdo con esto, los títulos utilizados a modo de preludio, «pro-

[29] *N. de los T.:* líneas de difícil traducción con juegos del campo semántico de «ver, mirar, divisar». «Herblick» [vista desde, lo que se ve desde], «Aussehen» [apariencia, aspecto], «Gesichtet» [avistado], «Hinsicht» [vista hacia, mirar], «Anblick» [horizonte].

[30] *N. de los T.:* «be-rührt». Utilizamos un doblete para tratar de reproducir los dos sentidos de «berühren», con y sin guión.

[31a] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): relación de retención (reservar, retener) del rechazo (de la sustracción).

333 piedad»[32b] e «impropiedad», no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo «antropológico», sino la relación «extática» del ser humano con la verdad del ser, que debe ser pensada alguna vez antes que ninguna otra, puesto que hasta ahora se le ha ocultado a la filosofía. Pero dicha relación no es como es basándose en el fundamento de la ex-sistencia, sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser.

Lo único que pretende conseguir el pensar que intenta expresarse por vez primera en *Ser y tiempo* es algo simple. Y como algo simple, el ser permanece lleno de misterio: la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante. Esta proximidad[33a] se presenta como el propio lenguaje. Ahora bien, el lenguaje no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido). Pensamos la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra, la melodía y el ritmo como su alma y la parte significativa como el espíritu del lenguaje. Habitualmente pensamos el lenguaje partiendo de su correspondencia con la esencia del hombre, y nos representamos al hombre como animal racional, esto es, como la unidad de cuerpo-alma-espíritu. Pero así como en la humanitas del homo animalis permanece velada la ex-sistencia y, por medio de ella, la relación de la verdad del ser con el hombre, así también la interpretación metafísica y animal del lenguaje oculta su esencia, propiciada por la historia del ser. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano.

Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.

Y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo
334 que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia. Sin embargo, la dimensión no es eso que conocemos como espacio. Por el contrario, todo lo que es espacial[34a] y todo espacio-tiempo se presentan en eso dimensional que es el ser mismo.

El pensar atiende a estas relaciones simples. Les busca la palabra adecuada en el seno del lenguaje de la metafísica y de su gramática, transmitido durante

[32b] 1.ª ed. (1949): pensar desde el apropiar [Eignen] del acontecimiento de apropiación [Er-eignen].
[33a] 1.ª ed. (1949): en el sentido de la vecindad: tener preparado abriendo claro, (man)tener en cuanto guardar.
[34a] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): espacio no junto a tiempo, ni disuelto en tiempo ni deducido del tiempo.

largo tiempo. Pero, suponiendo que un título tenga alguna importancia, ¿se puede seguir llamando humanismo a ese pensamiento? Está claro que no, puesto que el humanismo piensa metafísicamente. Está claro que no, si es que es existencialismo y defiende la tesis expresada por Sartre: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (*L'Existencialisme est un humanisme,* p. 36). Pensando esto desde la perspectiva de *Ser y tiempo* habría que decir: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être. Pero ¿de dónde viene y qué es le plan? L'Être et le plan son lo mismo. En *Ser y tiempo* (p. 212) se dice precavidamente y con toda la intención: il y a l'Être, esto es, «se da» el ser. El francés il y a traduce de modo impreciso el alemán «es gibt», «se da». Porque el «es» impersonal alemán que «se da» aquí es el propio ser. El «da» nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser.

Al mismo tiempo el «se da» también se usa con la intención de evitar provisionalmente el giro idiomático «el ser es». Porque, efectivamente, por lo general se dice ese «es» de algo que es. Y a eso es a lo que llamamos lo ente. Pero resulta que precisamente el ser no «es» lo «ente». Si nos limitamos a decir del ser este «es», sin una interpretación más precisa, será muy fácil que nos representemos el ser como un «ente» del tipo de lo ente conocido, el cual, en cuanto causa, produce efectos y, en cuanto efecto, es causado. Y, sin embargo, el propio Parménides ya dice en los primeros tiempos del pensamiento: ἔστι γὰρ εἶναι, «es en efecto ser»[35]. En estas palabras se oculta el misterio inicial de todo pensar. Tal vez lo que ocurre es que el «es» sólo se puede decir con propiedad del 335
ser, de tal modo que ningún ente «es» nunca verdaderamente. Pero como el pensar tiene que llegar a decir el ser en su verdad, en lugar de explicarlo como un ente a partir de lo ente, tendrá que quedar abierta y al cuidado del pensar la cuestión de si acaso y cómo es el ser.

El ἔστι γὰρ εἶναι de Parménides sigue estando impensado todavía. Y eso nos da la medida del progreso de la filosofía. Si atiende a su esencia, en realidad la filosofía no progresa nada. Se pone en su lugar para pensar siempre lo mismo. Progresar, es decir, marchar más allá de ese lugar, es un error que sigue al pensar como esa sombra que él mismo arroja. Es precisamente porque el ser sigue impensado todavía por lo que también en *Ser y tiempo* se dice del ser que: «se da». Pero no podemos permitirnos especular directamente y sin apoyarnos en algo a propósito del il y a. Este «se da» reina como destino del ser. Su historia

[35] *N. de los T.:* la traducción corriente de «es ist nämlich Sein» sería '**hay** en efecto ser', pero entonces no quedaría recogido el sentido del verbo griego, que sí recoge el alemán «es ist». En el alemán corriente tampoco traduciríamos el «es gibt» de las frases anteriores por 'se da', como hemos hecho aquí, sino simplemente por 'hay', que es lo que dice también exactamente el francés «il y a»; pero aquí es importante que aparezca el sentido original del verbo alemán «geben», 'dar'. Ni el francés ni el español disponen, por otra parte, de una expresión para decir «hay» que incluya el verbo «ser», del tipo del alemán «es ist».

llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales. Por eso, el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico en cuanto tal pensar. No existe un pensar «sistemático» y, a su lado, a modo de ilustración, una historia de las opiniones pretéritas. Pero tampoco existe, como piensa Hegel, una sistemática que pueda convertir a la ley de su pensamiento en ley de la historia y que pueda asumir simultáneamente tal historia en el sistema. Pensando de modo más inicial, lo que hay es la historia del ser, de la que forma parte el pensar como memoria [36] de esa historia, un pensar acontecido por ella misma. La memoria se diferencia esencialmente de la actualización a posteriori de la historia comprendida como un transcurrir pasado. La historia nunca ocurre de entrada como suceso [37], y el suceso no es un transcurrir. El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del ser a partir de dicho ser (*vid.* la conferencia sobre el himno de Hölderlin «Wie wenn am Feiertage...», 1941, p. 31). El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo. Sin embargo, la definición de Hegel de la historia como desarrollo del «espíritu» no carece de verdad. Tampoco es que sea en parte falsa y en parte ver-
336 dadera. Es tan verdadera como es verdadera esa metafísica, que, gracias a Hegel, deja que tome voz por vez primera en un sistema su esencia pensada de modo absoluto. La metafísica absoluta, junto con las inversiones que llevaron a cabo Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que de ella sale no se puede atacar ni mucho menos eliminar por medio de refutaciones. Sólo se puede asumir, siempre que su verdad se vuelva a albergar de manera más inicial en el propio ser y se sustraiga al ámbito de la mera opinión humana. Toda refutación en el campo del pensar esencial es absurda. La disputa entre pensadores es la «disputa amorosa» de la cosa misma. Es la que les ayuda alternantemente a entrar a formar parte de la sencilla pertenencia a la cosa misma, a partir de la cual encuentran en el destino del ser el destino adecuado.

Suponiendo que el hombre pueda pensar en el futuro la verdad del ser, pensará desde la ex-sistencia. Ex-sistiendo, el hombre se encuentra ya en el destino del ser. La ex-sistencia del hombre es, en cuanto tal, histórica, pero no en primer lugar o incluso no únicamente por lo que les pueda suceder al hombre y a las cosas humanas en el transcurso del tiempo. Es precisamente porque se trata de pensar la ex-sistencia del ser-aquí por lo que en *Ser y tiempo* le importa de modo tan esencial al pensar que se experimente la historicidad del Dasein.

Pero ¿no es en *Ser y tiempo* (p. 212) —donde el «se da» toma voz— en donde se dice «sólo mientras el Dasein es, se da el ser»? Es verdad. Esto significa

[36] *N. de los T.:* nótese la relación entre «Denken» [pensar] y «Andenken» [memoria].
[37] *N. de los T.:* «Geschehen». En este texto lo traduciremos por 'suceso' (en otros, preferentemente como 'acontecimiento') para evitar resonancias con la traducción de «Ereignis» [acontecimiento propio].

que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca el «aquí», esto es, el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al propio ser. El ser es el destino del claro. Así, la citada frase no significa que el Dasein del hombre, en el sentido tradicional de existentia o, pensado modernamente, como realidad efectiva del ego cogito, sea aquel ente por medio del cual se llega a crear por vez primera el ser. La frase no dice que el ser sea un producto del hombre. En la Introducción a *Ser y tiempo* (p. 38) se dice clara y sencillamente, y hasta destacándolo con cursivas, que el «ser es lo trascendente por antonomasia». Así como la apertura de la proximidad espacial *337*
sobrepasa cualquier cosa cercana o lejana, vista desde esa misma cosa, así el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo. Y, por esto, y conforme al principio que en un primer momento es inevitable en la metafísica aún dominante, el ser es pensado desde lo ente. Sólo desde este punto de vista se muestra el ser en un sobrepasamiento y en cuanto tal.

La definición de la Introducción, «el ser es lo transcendens por antonomasia», resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro. Esta definición retrospectiva de la esencia del ser a partir del claro de lo ente como tal sigue siendo inevitable para ese planteamiento, que piensa ya por anticipado, de la pregunta por la verdad del ser. Así, el pensar da fe de su esencia destinal. Está muy lejos de él la pretensión de volver a empezar desde el principio tras declarar falsa toda filosofía anterior. Ahora bien, la única pregunta que le importa a un pensar que intenta pensar la verdad del ser es si la definición del ser en cuanto puro transcendens nombra o no la esencia simple de la verdad del ser. Por eso, en la página 230 también se dice que sólo a partir del «sentido», es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser.

Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia. Este destino acontece como claro del ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad al ser. En dicha proximidad, en el claro del «aquí», habita el hombre en cuanto ex-sistente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo. La proximidad «del» ser, en que consiste el «aquí» del ser-aquí o Dasein, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin «Heimkunft» (1934), ha sido escuchada en su decir más intenso en el propio poema cantado por el poeta y ha sido nombrada como «patria» desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra está pensada aquí *338*
en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser. Pero, al mismo tiempo, la esencia de la patria ha sido nombrada con la intención de pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moder-

no desde la esencia de la historia del ser. El último que experimentó tal desterramiento fue Nietzsche. Y la única salida que le encontró desde dentro de la metafísica fue la inversión de la metafísica. Pero esto significa la consumación de la falta de salidas. Con todo, cuando compone su poema «Heimkunft», Hölderlin se preocupa de que sus «paisanos» [38] encuentren su esencia. Y no busca para nada esta esencia en el egoísmo de su pueblo, sino que la ve desde la pertenencia al destino de Occidente. Sólo que Occidente tampoco está pensado de modo regional, como lo opuesto a Oriente, no sólo está pensado como Europa, sino desde el punto de vista de la historia universal, desde la proximidad al origen. Apenas si hemos empezado a pensar todavía las enigmáticas referencias al Este que se han hecho palabra en la poesía de Hölderlin (*vid.* «Der Ister», «Die Wanderung», 3.ª estrofa y ss.). Lo «alemán» no es algo que se le dice al mundo para que sane y encuentre su salud en la esencia alemana, sino que se le dice a los alemanes para que, partiendo de su pertenencia destinal a los pueblos, entren con ellos a formar parte de la historia universal (*vid.* sobre el poema de Hölderlin, «Andenken», el escrito conmemorativo «Tübinger Gedenkschrift», de 1943, p. 322). La patria de este morar histórico es la proximidad al ser [39a].

En esta proximidad es donde se consuma, si lo hace, la decisión sobre si acaso el dios y los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche, si acaso alborea el día de lo sacro, si puede comenzar de nuevo en ese amanecer de lo sacro una manifestación de dios y de los dioses y cómo será. Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si
339 previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo.

El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. Como al hacer esto el hombre no puede evitar tener una representación del ser, también el ser se explica solamente como «lo más general» de lo ente, y que por ende lo abarca por completo, o como una creación del ente infinito o como lo hecho por un sujeto finito. Simultáneamente, y desde tiempos remotos, el «ser» aparece en

[38] *N. de los T.:* en el original, «Landesleute», literalmente, 'gente de su tierra'; también, 'compatriotas', término que evitamos por sus connotaciones políticas.
[39a] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): en cuanto tal cercanía el ser mismo se guarda y se esconde.

lugar de «lo ente», y viceversa, los dos se mezclan y envuelven en una extraña confusión todavía impensada.

Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto. Pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso, el pensar histórico universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema «Andenken», es más esencialmente inicial y, por ende, está más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por el mismo motivo, la relación de Hölderlin con lo griego es algo esencialmente diferente del humanismo. Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron frente a la muerte algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán.

El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento[40] del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisa- *340*
mente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo.

Claro que para eso también es necesario librarse de las representaciones ingenuas que se suelen tener del materialismo, así como de las críticas baratas que se le suelen echar en cara. La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo. La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco. En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido. En efecto, dicha técnica no sólo procede etimológicamente de la τέχνη griega, sino que también procede desde el punto de vista histórico esencial de la τέχνη comprendida como uno de los modos de la ἀληθεύειν, esto es, del

[40] *N. de los T.:* traducimos «Entfremdung», también acuñado como 'alienación'.

hacer que se manifieste lo ente. En cuanto figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica. Y esta misma es una fase destacada, y hasta ahora la única abarcable, de la historia del ser. Podemos adoptar distintas posturas en relación con las doctrinas del comunismo y su fundamentación, pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal. El que entienda el «comunismo»
341 solamente como un «partido» o como una «concepción del mundo» piensa tan cortamente como los que bajo el título de «americanismo» sólo entienden, y encima de modo despectivo, un particular estilo de vida. El peligro [41a] hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo, su pensar —que antaño fuera su grandeza— queda relegado [42b] por detrás del curso esencial del incipiente destino mundial, el cual, sin embargo, sigue estando determinado de modo europeo en lo que respecta a los rasgos fundamentales del origen de su esencia. Ninguna metafísica, ya sea idealista, materialista o cristiana, puede, según su esencia, y de ningún modo recurriendo solamente a los esfuerzos por desplegarse, re-tener y recuperar todavía el destino, es decir, alcanzar y recoger con su pensamiento lo que, en un sentido pleno del ser, es ahora [43c].

A la vista de su esencial desterramiento, el futuro destino del hombre se le muestra al pensar que piensa la historia del ser en el hecho de que el hombre encuentra un camino hacia la verdad del ser y emprende la marcha hacia tal encontrar. Todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino que simplemente se amplía y se eleva a sistema. El nacionalismo se acerca tan poco a la humanitas de este modo como el individualismo mediante el colectivismo ahistórico. Este último es la subjetivi-
342 dad [44d] del hombre en la totalidad. El colectivismo consuma la autoafirmación incondicionada de la subjetividad y no permite que se vuelva atrás. Ni siquiera permite que se la experimente suficientemente mediante un pensar parcialmente mediador. Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto animal rationale.

[41a] 1.ª ed. (1949): entretanto el peligro ha salido más claramente a la luz. La recaída del pensar en la metafísica adopta una forma nueva: es el final de la filosofía en el sentido de su total y completa disolución en las ciencias, cuya unidad se despliega a su vez de nuevo en la cibernética. El poder de la ciencia no se puede detener mediante algún tipo de ataque o intervención, porque «la ciencia» forma parte de la com-posición [Ge-stell] que todavía desplaza al acontecimiento propio.

[42b] 1.ª ed. (1949): recaída en la metafísica.

[43c] La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): ¿qué es ahora? ¿Ahora en la era de la voluntad de voluntad? Ahora existe el descuido incondicionado, palabra pensada de modo estricto desde el punto de vista de la historia del ser: sin-cuidado; a la inversa: destinalmente.

[44d] 1.ª ed. (1949): la sociedad industrial en calidad de sujeto determinante y el pensar como «política».

Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El «más» no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliada añadiéndole el elemento existencial. El «más» significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado[45], es decir, ex-siste contra el arrojo[46a] del ser y, en esa medida, es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojo del que procede lo arrojado del Dasein. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.

Pero, tendrá usted ganas de replicarme desde hace tiempo, ¿acaso un pensar semejante no piensa precisamente la humanitas del homo humanus? ¿No piensa esa humanitas en un sentido tan decisivo como ninguna metafísica lo ha pensado nunca ni lo podrá pensar jamás? ¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo *343*
en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser. Pero, ¿acaso en este juego no está y no cae también dentro de él la ex-sistencia del hombre? Así es.

En *Ser y tiempo* (p. 38) se dice que todo preguntar de la filosofía «repercute sobre la existencia». Pero la existencia no es aquí la realidad del ego cogito. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos. «Ex-sistencia» es, a diferencia fundamental de toda existentia y «existence», el morar ex-stático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser. Como en ese pensar se trata de pensar algo simple, por eso le resulta tan difícil al modo de representar que tradicionalmente conocemos como filosofía. Lo que ocurre es que la dificultad no consiste en tener que encontrar un sentido especialmente profundo o en tener que construir conceptos intrincados, sino que se esconde en ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía.

[45] *N. de los T.:* traducimos en estas líneas los difíciles términos «Geworfenheit», «Gegenwurf» y «Wurf».
[46a] 1.ª ed. (1949): mejor, en el ser como acontecimiento propio.

Según la opinión general, el ensayo llevado a cabo en *Ser y tiempo* ha desembocado en un callejón sin salida. Dejemos correr tal opinión. Hoy, ese pensar que en el ensayo titulado *Ser y tiempo* intentó dar algunos pasos todavía no ha sido capaz de ir más allá. Pero es posible que entretanto se haya adentrado un poco más en su asunto. Ahora bien, mientras la filosofía sólo se siga ocupando de ponerse barreras que le impidan llegar al asunto del pensar, es decir, a la verdad del ser, no cabe duda de que estará fuera de todo peligro de estrellarse contra la dureza de su asunto. Por eso, el «filosofar» sobre el fracaso está separado por un abismo del pensar que fracasa. Si alguien tuviese éxito con este pensar, no sería ninguna desgracia. Obtendría el único regalo que le puede dar el ser al pensar.

344 Pero también es verdad que el asunto del pensar no se alcanza poniendo en circulación un montón de cháchara sobre «la verdad del ser» y la «historia del ser». Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada. Pero ¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio? Si llega lejos, tal vez nuestro pensar pueda indicar dónde está la verdad del ser y mostrarla como lo que hay que pensar. De este modo, dicha verdad se sustraería mejor al mero suponer y opinar y quedaría adscrita a esa obra manual de la escritura que tan rara se ha vuelto. Las cosas importantes acaban por llegar a tiempo, aunque sea a última hora y aunque no estén destinadas a la eternidad.

Queda al juicio de cada uno determinar si el ámbito de la verdad del ser es un callejón sin salida o el libre elemento en el que la libertad conserva su esencia, pero sólo después de haber intentado seguir el camino indicado o, mejor, después de intentar abrir un camino mejor, es decir, más adecuado a la pregunta. En la penúltima página de *Ser y tiempo* (p. 437) se encuentran las frases: «la *disputa* relativa a la interpretación del ser (esto es, no de lo ente ni tampoco del ser del hombre) no se puede dirimir, *porque ni siquiera se ha desencadenado.* Y es que, después de todo, no se puede "promover la disputa", sino que para que se desencadene debe estar previamente bien armada y preparada. Si la presente investigación está en camino es únicamente con este fin». Estas frases siguen siendo válidas hoy, después de dos décadas. Así pues, sigamos siendo también en los días venideros caminantes del camino que lleva a la vecindad del ser. La pregunta que usted me plantea ayuda a esclarecer ese camino.

Usted me pregunta: ¿Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? ¿De qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo? Su pregunta no sólo presupone que usted trata de conservar la palabra «humanis-
345 mo», sino que implica el reconocimiento de que dicha palabra ha perdido su sentido.

Lo ha perdido desde que se admite que la esencia del humanismo es metafísica, lo que ahora significa que la metafísica no sólo no abre la pregunta por la verdad del ser, sino que la cierra, desde el momento en que se empeña en seguir anclada en el olvido del ser. Sin embargo, es precisamente el pensar que conduce a esta opinión sobre la esencia problemática del humanismo el que al mismo tiempo nos conduce a pensar de modo más inicial la esencia del hombre. A la vista de esa humanitas más esencial del homo humanus se abre la posibilidad de devolverle a la palabra humanismo un sentido histórico más antiguo que el sentido que historiográficamente se considera más antiguo. Esta devolución no pretende dar a entender que la palabra «humanismo» esté desprovista de todo sentido y sea meramente un flatus vocis. La propia palabra «humanum» ya remite a la humanitas, la esencia del hombre. El «ismus» indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Éste es el sentido que tiene la palabra «humanismo» en cuanto palabra. Devolverle un sentido sólo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la ex-sistencia. Ésta es la que importa esencialmente, es decir, la que importa desde el propio ser, por cuanto el ser hace acontecer al hombre en cuanto ex-sistente en la verdad del ser a fin de que sea la guarda de dicha verdad. Si nos decidimos a conservar esta palabra, «humanismo» significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal. De esta manera, pensamos un «humanismo» de un género extraño. La palabra nos acaba proporcionando un rótulo que es un «lucus a non lucendo».

¿Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al
mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el *346*
único propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación? De esta manera, y suponiendo que este instante de la historia universal no esté apremiando ya en esa dirección, podría despertar una reflexión que no sólo piense en el hombre, sino en la «naturaleza» del hombre, y no sólo en la naturaleza, sino, de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar. ¿No deberíamos tal vez seguir soportando durante algún tiempo, dejando que se acaben desgastando por sí mismos lentamente, los inevitables malentendidos a los que ha estado expuesto hasta ahora el camino del

pensar en el elemento de ser y tiempo? Dichos malentendidos son consecuencia de la interpretación que aplica a posteriori de manera natural lo leído o tan sólo repetido a lo que ya cree saber antes de la lectura. Todos denotan la misma construcción y el mismo fundamento.

Como se habla contra el «humanismo», se teme una defensa de lo in-humano y la glorificación de la brutalidad bárbara. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que a quien niega el humanismo sólo le quede la afirmación de la inhumanidad?

Como se habla contra la «lógica», se entiende que se está planteando la exigencia de negar el rigor del pensar, de instaurar en su lugar la arbitrariedad de los instintos y sentimientos y de este modo proclamar el «irracionalismo» como lo verdadero. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico?

Como se habla contra los «valores», surge la indignación contra una filosofía que supuestamente se atreve a entregar al desprecio a los mayores bienes de la
347 humanidad. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» sino que un pensar que niega los valores deseche necesariamente todo como carente de valor?

Como se dice que el ser del hombre consiste en «ser-en-el-mundo», se encuentra que el hombre ha sido rebajado a un ser que sólo está acá, de este lado, con lo que la filosofía se hunde en el positivismo. Pues, en efecto ¿qué más «lógico» que quien afirma la mundanidad del ser hombre sólo permita que valga el acá, negando el más allá y por ende toda «trascendencia»?

Como se remite a la sentencia de Nietzsche sobre «la muerte de dios», se declara tal hecho como ateísmo. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien ha experimentado la muerte de dios sea un a-teo, un sin-dios?

Como en todo lo que se viene citando siempre se habla en contra de lo que la humanidad considera como excelso y sagrado, esta filosofía enseña un «nihilismo» irresponsable y destructivo. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien niega en todo lugar lo verdaderamente ente se sitúe del lado de lo no-ente y con ello predique la mera nada como sentido de la realidad?

¿Qué es lo que pasa aquí? Oímos hablar de «humanismo», de «lógica», de «valores», de «mundo», de «dios». Además, oímos hablar de una oposición. Conocemos y asumimos todo lo nombrado como lo positivo. Por contra, todo lo que se ha dicho contra lo nombrado, aún antes de haber reflexionado a fondo sobre lo que se ha oído, lo asumimos en el acto como su negación y tal negación como lo «negativo», en el sentido de destructivo. Efectivamente, en *Ser y tiempo* se habla expresamente de la «destrucción fenomenológica». Con la ayuda de la tan invocada lógica y ratio consideramos que lo que no es positivo es negativo, que por lo tanto rechaza la razón y en consecuencia merece llevar el sello del desprecio. Estamos tan imbuidos de «lógica» que todo lo que va en contra de la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada. Se desecha todo lo que se sale fuera del conocido y

querido elemento positivo arrojándolo a la fosa previamente preparada de la mera negación, que lo niega todo, acabando en la nada y consumando de ese modo el nihilismo. Siguiendo esta vía lógica se deja que todo acabe hundiéndose en un nihilismo inventado con ayuda de la lógica. *348*

Pero ¿es verdad que la «contra» que lleva a cabo un pensar contra las creencias comunes conduce necesariamente a la mera negación y a lo negativo? Eso sólo ocurre —y, eso sí, entonces de modo inevitable y definitivo, es decir, sin permitir una libre mirada sobre otras cosas— cuando se dispone previamente lo que se cree y opina como «lo positivo» y partiendo de ello se decide de manera absoluta y al mismo tiempo negativa sobre el ámbito de todas las posibles oposiciones. En este modo de proceder se esconde la negativa a exponer a la reflexión eso que se presupone «positivo», junto con la posición y la oposición, en la que éste se cree a salvo. Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él.

Que la oposición al «humanismo» no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas, debería resultar un poco más evidente.

La «lógica» entiende el pensar como el representar de lo ente en su ser, un ser que el representar se atribuye en la generalidad del concepto. Pero ¿qué ocurre con la reflexión sobre el propio ser, esto es, con el pensar que piensa la verdad del ser? Este pensar es el primero que toca la esencia inicial del λόγος, que en Platón e incluso Aristóteles, el fundador de la «lógica», ya está alterada e incluso perdida. Pensar contra «la lógica» no significa romper una lanza a favor de lo ilógico, sino simplemente repensar el λόγος y su esencia, manifestada en el alba del pensar, esto es: esforzarse por una vez en preparar semejante repensar. ¿Para qué nos valen todos los sistemas de la lógica, por muy amplios de miras que sean, si ya previamente e incluso sin saber lo que hacen rehúyen la tarea de preguntar aunque sólo sea por la esencia del λόγος? *349* Si quisiéramos hacer objeciones, lo que desde luego sería completamente infructuoso, podríamos decir con toda la razón que es precisamente el irracionalismo, en cuanto negación de la ratio, el que reina desconocido e indiscutido en la defensa de la «lógica», que cree poder esquivar una reflexión sobre el λόγος y sobre la esencia de la ratio que en él se funda.

El pensar contra «los valores» no pretende que todo lo que se declara como «valor» —esto es, la «cultura», el «arte», la «ciencia», la «dignidad humana», el «mundo» y «dios»— sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de

objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a «dios» el «valor supremo», lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto.

Al indicar que el «ser-en-el-mundo» es el rasgo fundamental de la humanitas del homo humanus no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser «mundano» entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de dios e incluso desvinculado de la «trascendencia». Con esta palabra se alude a eso que, para mayor claridad, debería llamarse lo transcendente. Lo transcendente es lo ente
350 suprasensible. Éste pasa por ser el ente supremo en el sentido de la causa primera de todo ente. Se piensa a dios como dicha causa primera. Pero en la expresión «ser-en-el-mundo» «mundo» no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente «mundano» a diferencia de lo «espiritual». En dicha definición, «mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojo, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el «cuidado». Arrojado de este modo, el hombre está «en» la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto[47] por causa de su esencia arrojada. El «ser-en-el-mundo» nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el «ex» de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el «mundo» es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella. El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto «sujeto», ya se entienda éste como «yo» o como «nosotros». Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación» entre el sujeto y el objeto.

La frase que dice: la esencia del hombre reside en el ser en el mundo tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá.

[47] *N. de los T.:* traducimos el sentido del verbo «heraussteht»: 'estar fuera' (expuesto) dentro de la apertura del claro del ser.

Por eso, con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la «existencia de dios» o su «no-ser», así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso, no sólo resulta prematuro, sino incluso erróneo en su procedimiento, afirmar que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de dicha esencia *351*
con la verdad del ser es ateísmo. Esta clasificación arbitraria revela además una falta de atención en la lectura. A nadie parece interesarle que, desde 1929, en el escrito *Vom Wesen des Grundes* (p. 28, nota 1) se pueda leer lo siguiente: «Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo todavía no se decide nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser en relación con dios. Sin embargo, mediante la explicación de la trascendencia se gana por vez primera ***un concepto suficiente del Dasein***, con respecto al cual sí se puede preguntar en qué situación ontológica se encuentra la relación del Dasein con dios». Ahora bien, si esta observación se sigue pensando con la habitual estrechez de miras, se replicará que esta filosofía no se decide ni a favor ni en contra de la existencia de dios. Que permanece en la indiferencia y por tanto la cuestión religiosa le es indiferente. Y que una tal indiferencia no puede dejar de caer en el nihilismo.

¿Pero enseña la citada observación la indiferencia? Entonces ¿por qué razón se han puesto en cursiva algunas palabras muy concretas de la nota y no las dictadas por el azar? Pues únicamente con el propósito de indicar que el pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios». ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres exsistentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser *352*
no está aclarado y, en su claro [48a], no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo [49]. Tal vez sea éste el único mal [50].

[48a] 1.ª ed. (1949): claro como claro del ocultar que se oculta a sí mismo.
[49] *N. de los T.:* traducimos: «das Heil». En este término se encierra tanto el sentido de 'íntegro', 'incólume', o, más familiarmente, 'sano y salvo' (nótese el uso del «Heil» como equivalente del «Salve» romano), como el de 'salvación' y hasta 'redención', además de tener resonancias del adjetivo «heilig», 'sagrado'.
[50] *N. de los T.:* traducimos 'mal' para «Unheil».

Pero con esta indicación, el pensar que remite a la verdad del ser en cuanto lo que hay que pensar no se ha decidido en absoluto por el teísmo. No puede ser teísta de la misma manera que no puede ser ateo. Pero no en razón de una actitud indiferente, sino por tomar en consideración los límites que se le plantean al pensar en cuanto tal pensar, concretamente los que le plantea eso que se le ofrece como lo que debe ser pensado, esto es, la verdad del ser. Desde el momento en que el pensar se restringe a su tarea, en este instante del actual destino del mundo se le señala al hombre la dirección que conduce hacia la dimensión inicial de su estancia histórica. En la medida en que dice de este modo la verdad del ser, el pensar se confía a aquello que es más esencial que todos los valores y todo ente. El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del homo humanus. En la ex-sistencia se abandona el ámbito del homo animalis de la metafísica. El predominio de este ámbito es el fundamento indirecto y muy antiguo en el que toman su raíz la ceguera y la arbitrariedad de eso que se designa como biologismo, pero también de eso que se conoce bajo el título de pragmatismo. Pensar la verdad del ser significa también pensar la humanitas del homo humanus. Lo que hay que hacer es poner la humanitas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico.

Pero si la humanitas es tan esencial para el pensar del ser, ¿no debe completarse la «ontología» con la «ética»? ¿No es entonces de todo punto esencial el
353 esfuerzo que usted expresa en la frase: «Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible»?

Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: «¿Cuándo escribe usted una ética?». Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.

¿Quién podría pasar por alto esta situación de precariedad? ¿No deberíamos preservar y asegurar los vínculos ya existentes aunque su manera de mantener todavía unido al ser humano sea muy pobre y sólo válido para el momento pre-

sente? Es verdad. Pero ¿esa necesidad descarga en algún caso al pensar de su responsabilidad de tener presente lo que, de entrada, queda por pensar y que, en cuanto ser, es antes que todo ente la garantía y la verdad? ¿Acaso el pensar puede seguir sustrayéndose a pensar el ser después de que éste, tras haber permanecido oculto en el olvido durante mucho tiempo, se anuncie también manifiestamente en el actual instante del mundo a través de la conmoción de todo lo ente?

Antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre «la ontología» y «la ética» tenemos que preguntar qué son dichas «ontología» y «ética». Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado y está cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, el
cual, en cuanto pensar, tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna 354
otra cosa.

Claro que si tanto «la ontología» y «la ética» como todo el pensar que procede de disciplinas resultan obsoletos y por lo tanto nuestro pensar tiene que volverse más disciplinado, ¿qué ocurre entonces con la cuestión de la relación entre las dos citadas disciplinas de la filosofía?

La «ética» aparece por vez primera junto a la «lógica» y la «física» en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época que permite y logra que el pensar se convierta en «filosofía», la filosofía en ἐπιστήμη (ciencia) y la propia ciencia en un asunto de escuela y escolástica. En el paso a través de la filosofía así entendida nace la ciencia y perece el pensar. Los pensadores anteriores a esta época no conocen ni una «lógica» ni una «ética» ni la «física». Y sin embargo su pensar no es ni ilógico ni amoral. En cuanto a la φύσις, la pensaron con una profundidad y amplitud como ninguna «física» posterior volvió nunca a alcanzar. Si se puede permitir una comparación de esta clase, las tragedias de Sófocles encierran en su decir el ἦθος de modo más inicial que las lecciones sobre «ética» de Aristóteles. Una sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del ethos.

Dicha sentencia de Heráclito reza así (frag. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Se suele traducir de esta manera: «Su carácter es para el hombre su demonio». Esta traducción piensa en términos modernos, pero no griegos. El término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia. Eso es, según la frase de Heráclito el δαίμων, el dios. Así pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es
hombre, mora en la proximidad de dios. Existe un relato contado por Aristóte- 355
les (de part. anim. A 5, 645a 17) que guarda relación con la sentencia de Heráclito. Dice así: Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς

βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἵ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ὑπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς...

Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verles dudar, les animó a entrar invitándoles con las siguientes palabras: «También aquí están presentes los dioses».

El relato es suficientemente elocuente, pero quiero destacar algunos aspectos. El grupo de los visitantes forasteros se encuentra en un primer momento decepcionado y desconcertado cuando en su intromisión llena de curiosidad por el pensador reciben la primera impresión de su morada. Creen que deberían encontrar al pensador en una situación que, frente al modo habitual de vida del resto de la gente, tuviera la marca de lo extraordinario y lo raro y, por ende, emocionante. Con su visita al pensador esperan encontrar cosas que, al menos por un cierto tiempo, les proporcione materia para entretenidas charlas. Los forasteros que van a visitar al pensador tal vez esperan sorprenderlo precisamente en el instante en que, sumido en profundas reflexiones, piensa. Los visitantes quieren tener esa «vivencia», no precisamente para ser tocados por el pensar, sino únicamente para poder decir que han visto y oído a uno del que, a su vez, se dice que es un pensador.

En lugar de todo esto, los curiosos se encuentran a Heráclito junto a un horno de panadero. Se trata de un lugar de lo más cotidiano e insignificante. Es verdad que ahí se cuece el pan. Pero Heráclito ni siquiera está ocupado en esa
356 tarea. Sólo está allí para calentarse. De modo que delata en ese lugar, ya de suyo cotidiano, lo elemental que es su vida. La contemplación de un pensador friolero presenta poco interés. Y por eso, ante ese espectáculo decepcionante, los curiosos también pierden enseguida las ganas de llegarse más cerca. ¿Qué pintan ahí? Una situación tan cotidiana y sin atractivo como que alguien tenga frío y se acerque a un horno es algo que ya pueden encontrar todos en sus casas. Así que, ¿para qué molestarse en ir en busca de un pensador? Los visitantes se disponen a volver a marchar. Heráclito lee pintada en sus rostros su curiosidad defraudada. Se da cuenta de que en ese grupo basta la ausencia de la sensación esperada para que, recién llegados, ya se sientan empujados a dar media vuelta. Por eso les anima y les invita de manera expresa a que entren a pesar de todo, con las palabras: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς, «también aquí están presentes los dioses».

Esta frase sitúa la estancia del pensador y su quehacer bajo una luz diferente. El relato no dice si los visitantes entienden enseguida esas palabras, o si tan

siquiera las entienden, y entonces ven todo bajo esa otra luz. Pero el hecho de que esa historia se haya contado y nos haya sido transmitida hasta hoy se explica porque lo que cuenta procede de la atmósfera de este pensador y la caracteriza. καὶ ἐνταῦθα, «también aquí», al lado del horno, en ese lugar tan corriente, donde cada cosa y cada circunstancia, cada quehacer y pensar resultan familiares y habituales, es decir, son normales y ordinarios, «también aquí», en el círculo de lo ordinario, εἶναι θεούς, ocurre que «los dioses están presentes».

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, dice el propio Heráclito: «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extra-ordinario)».

Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto exsistente es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar tampoco es que sea ética por ser ontología. Porque la ontología piensa siempre y sólo lo ente (ὄν) *357*
en su ser. Pero mientras no sea pensada la verdad del ser, toda ontología permanece sin su fundamento. Por eso el pensar que con *Ser y tiempo* trataba de pensar por adelantado en la verdad del ser fue designado ontología fundamental. Dicha ontología trata de remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar de la verdad del ser. Planteando otro modo de preguntar, este pensar ha salido ya de la «ontología» de la metafísica (también de la de Kant). Pero «la ontología», ya sea trascendental o precrítica, no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual. Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser, el pensar que así se anticipa le aporta al lenguaje bien poco de esa dimensión completamente nueva. Además, el propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la inadecuada pretensión de «ciencia» e «investigación». Pero para hacer que se conozca y al mismo tiempo se entienda este intento del pensar dentro de la filosofía de hoy, por el momento sólo era posible hablar desde el horizonte de lo que hay actualmente y desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes en ese marco.

Entretanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos tenían que conducir irremediable y directamente al error. En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual. El pensar que pregunta por la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia esencial del hombre a partir del ser y con la mira en el

358 ser no es ni ética ni ontología. Por eso, y en este ámbito, la pregunta por la mutua relación entre ambas no tiene ya fundamento alguno. Y, sin embargo, pensada de modo originario, su pregunta sigue conservando un sentido y un peso esencial.

En efecto, hay que preguntar lo siguiente: si al pensar la verdad del ser, el pensar determina la esencia de la humanitas como ex-sistencia a partir de su pertenencia al ser, ¿acaso queda reducido entonces dicho pensar a una mera representación teórica del ser y del hombre? ¿O de esta conclusión se pueden deducir directrices válidas para la vida activa?

La respuesta es que este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. En la medida en que es, este pensar consiste en rememorar al ser y nada más. Perteneciente al ser, ya que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella, dicho pensar piensa el ser. Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia. Pero es, en la medida en que dice su asunto. Al asunto del pensar sólo le pertenece, en cada momento histórico, un único decir conforme a su asunto. En lo tocante al asunto, el carácter vinculante de este decir es esencialmente mayor que la validez de las ciencias, porque es más libre. Porque le deja ser al ser.

El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción [51] del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo (*vid. Ser y tiempo,* p. 54). La referencia que allí se hace al «ser-en» en cuanto «morar» está lejos de ser un juego etimológico. La referencia en la conferencia de 1936 al verso de Hölderlin «Lleno de mérito, mas poéticamente mora / el hombre sobre la tierra» [52] no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía. Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar».

359 De todos modos, el pensar nunca crea la casa del ser. El pensar conduce a la exsistencia histórica, es decir, a la humanitas del homo humanus, al ámbito donde brota lo salvo.

Con lo salvo aparece el mal [53] en el claro del ser. Su esencia no consiste en lo malvado de los actos humanos, sino en la pura maldad de la ferocidad. Pero

[51] *N. de los T.:* traducimos «Fuge», término difícil que alude al lugar de engarce o unión, la coyuntura o junta. En esta frase está en juego con el verbo «verfügen» (normalmente, 'disponer'), que traducimos por 'conjuga'.

[52] *N. de los T.:* «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde».

[53] *N. de los T.:* en todo este párrafo se establecen distinciones muy sutiles y difíciles de reproducir entre diferentes palabras del campo semántico de la maldad y lo malvado: traducimos «Böse» [malvado], «Schlechtigkeit» [maldad], «Grimm» [ferocidad]. Elegimos 'ferocidad' para «Grimm» tratando de evocar resonancias de un tipo de maldad no humana, más «pura».

ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar presentes en el ser en la medida en que el propio ser es la causa de litigio. En él se esconde el origen esencial del desistir. Lo que desiste se aclara como aquello que tiene carácter de nada [54]. Y eso puede expresarse mediante el «no». Pero la «nada» no surge en ningún caso del decir-no de la negación. Todo «no» que no se interprete erróneamente como un insistir obstinado de la fuerza impositiva de la subjetividad, sino que siga siendo un «no» de la ex-sistencia que deja ser, está respondiendo a la llamada del desistir surgido en el claro. Todo «no» es únicamente la afirmación del no de la nada [55]. Toda afirmación reposa sobre un reconocimiento, el cual deja que venga a él aquello hacia lo que él va. Se suele creer que es imposible encontrar el desistir en lo ente mismo. Y es verdad mientras busquemos el desistir como algo ente, como una cualidad que es y que está en lo ente. Pero buscando de este modo, no se busca el desistir. Tampoco el ser es una cualidad que es y que se pueda encontrar en lo ente. Y, sin embargo, el ser es más [56a] que todo ente. Desde el momento en que el desistir se presenta en el ser mismo, ya no podremos percibirlo nunca como algo que es en lo ente. Además, la referencia a esta imposibilidad no demuestra en modo alguno que el origen del no de la nada esté en el decir no. Parece como si esta demostración sólo funcionara cuando se considera a lo ente como lo que es objetivo respecto a la subjetividad. Así pues, y puesto que nunca aparece como algo objetivo, de esta alternativa se deduce que el no de la nada tiene que ser innegablemente el producto de un acto del sujeto. Ahora bien, lo que nunca podrá decidirse a partir de la reflexión subjetiva sobre el pensar ya dispuesto como subjetividad es si el decir-no es el *360*
primero que plantea el no de la nada a modo de algo meramente pensado o si es el desistir el primero que reclama el no como lo que hay que decir en el dejar ser a lo ente. En esta reflexión aún no se ha alcanzado la dimensión apropiada para un adecuado planteamiento del asunto. Queda por preguntar si, supo-

[54] *N. de los T.:* el texto establece un juego de palabras entre «nicht» [la negación] y «Nichts» [la nada] mediante un verbo «nichten» que no equivale a negar o aniquilar, sino más bien a «nadear» o, en nuestra propuesta interpretiva, a «desistir», pero no en el sentido habitual de «desistir de algo», sino entendido como una suerte de suspensión inherente al ser mismo. Evitamos el uso del tradicional término «anonadar», que si bien tiene la fortuna fonética de preservar el juego de palabras, implica sin embargo un sentido negativo aniquilador, además de evocar un estado subjetivo, y una marcada transitividad que en ningún caso se corresponden con su sentido en el texto. Únicamente respetamos el sentido aniquilador del término «nichten» cuando muy ocasionalmente (*vid.* nota 3 al ensayo «En torno a la cuestión del ser») Heidegger lo emplea para aludir a ese sentido negativo de la nada del que él precisamente se quiere desmarcar. En esos casos aislados optamos por la traducción: 'nada negadora'.

[55] *N. de los T.:* Heidegger juega en todo este pasaje con la existencia de dos modos de negación en la lengua alemana: el «Nein», que niega toda la frase, y el «nicht», que sólo niega los verbos. En español sin embargo sólo disponemos de un «no» para ambos tipos de negación. Como, además, «nicht» juega con la raíz de «Nichts» [la nada], optamos por verter «Nicht» por 'nada' y «Nein» por 'no'.

[56a] 1.ª ed. (1949): en la medida en que el ser deja «ser» a lo ente.

niendo que el pensar forme parte de la ex-sistencia, todo «sí» y todo «no» no exsisten ya acaso en la verdad del ser. Si es así, entonces el «sí» y el «no» [57a] ya están en sí mismos al servicio del ser y prestándole toda su atención. En cuanto tales servidores que atienden fielmente al ser, nunca pueden ser los primeros en disponer aquello de lo que ellos mismos forman parte.

El desistir está presente en el ser mismo, pero en ningún caso en el Dasein del hombre cuando éste es pensado como subjetividad del ego cogito. El Dasein no desiste en la medida en que el hombre, como sujeto, lleva a cabo el desistimiento en el sentido del rechazo, sino que el ser-aquí desiste en la medida en que por ser la esencia en la que el hombre ex-siste, él mismo pertenece a la esencia del ser. El ser desiste... en cuanto ser. Por eso, en el idealismo absoluto de Hegel y Schelling aparece el no de la nada en cuanto negatividad de la negación en la esencia del ser. Ahora bien, éste está pensado allí en el sentido de la realidad absoluta, comprendida como voluntad incondicionada que se quiere a sí misma en calidad de voluntad de saber y de amor. En esta voluntad se esconde también el ser como voluntad de poder. Lo que no podemos entrar a debatir aquí es por qué sin embargo la negatividad de la subjetividad absoluta es de tipo «dialéctico» y por qué por medio de la dialéctica emerge en primer plano el desistir, pero al mismo tiempo permanece velado en su esencia.

Lo que desiste en el ser es la esencia de aquello que yo llamo la nada. Es precisamente por eso, porque piensa el ser, por lo que el pensar piensa la nada.

Sólo el ser le concede a lo salvo alcanzar la gracia y a la ferocidad el impulso hacia el mal.

Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser,
361 puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego νέμειν. El νόμος no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción [58] es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esa estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma «apoyo» significa «protección» [59]. El ser es la protección que

[57a] 1.ª ed. (1949): afirmar y negar, reconocer y desechar, ya usados en el pronunciamiento del acontecimiento propio, son llamados por el pronunciamiento de la diferencia a la renuncia o no decir.

[58] *N. de los T.:* traducimos en estas líneas «verfügen» [destinar y conjugar] y «Fuge» ('conjunción'; en este caso 'conjunción del destino'). *Vid.* nota *supra,* 51.

[59] *N. de los T.:* nuevamente un juego irreproducible en castellano con la raíz «halt» [sostener, tener] en varias acepciones y vocablos: «Aufent-halt» [estancia], «Halt-bar» [mantenible, sostenible, estable], «Halt» [apoyo, sostén], «Ver-halt-en» [conducta] y, finalmente, «Hut» [resguardo, abrigo, protección].

resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre. Sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en la recámara [60] de sus manipulaciones.

¿Pero en qué relación se halla ahora el pensar del ser con el comportamiento teórico y práctico? Dicho pensar supera con mucho todo observar, porque se ocupa de esa única luz en la que el ver de la teoría puede demorarse y moverse. El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la exsistencia. Y, así, el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobrepasa al actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez de su consumar carente de éxito.

En efecto, en su decir, el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpresada del ser.

El giro «llevar al lenguaje» que hemos usado aquí hay que tomarlo en este caso en sentido literal. Abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Está siem-
pre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar ex-sistente lleva al *362*
lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser. Y sólo así el lenguaje *es* de ese modo misterioso y reina sin embargo siempre en nosotros. Por cuanto el lenguaje que ha sido llevado de este modo a la plenitud de su esencia es histórico, el ser queda preservado en la memoria. Pensando, la ex-sistencia habita la casa del ser. Pero en todo esto parece como si no hubiera ocurrido nada por medio del decir que piensa.

Sin embargo hace poco que se nos ha mostrado un ejemplo de este hacer insignificante del pensar. En efecto, si pensamos propiamente la expresión destinada al lenguaje: «llevar al lenguaje», y sólo pensamos eso y nada más, y si conseguimos mantener eso pensado dentro de la atención del decir como aquello que en el futuro siempre habrá que pensar, habremos llevado al lenguaje algo esencial del ser mismo.

Lo extraño en este pensar del ser es su simplicidad. Y esto es precisamente lo que nos mantiene apartados de él. Porque, efectivamente, buscamos ese pensar conocido en la historia universal con el nombre de «filosofía» bajo la figura de lo inusual y de lo que sólo es accesible a los iniciados. Al mismo tiempo, nos representamos el pensar a la manera del conocimiento científico y sus empresas investigadoras. Medimos el hacer por el rasero de los impresionantes logros de

[60] *N. de los T.:* en este pasaje Heidegger juega con términos en torno a la raíz de casa: «Behausung» [morada], «Haus» [casa], «Gehäuse» [recámara].

la praxis, colmados de éxito. Pero el quehacer del pensar no es ni teórico ni práctico, ni tampoco la reunión de ambos modos de proceder.

La simplicidad de su esencia hace que no logremos conocer el pensar del ser. Pero si nos familiarizamos con lo inusual de lo simple, nos vemos enseguida en otro aprieto. Surge la sospecha de que este pensar del ser caiga en la arbitrariedad, pues, en efecto, no puede atenerse a lo ente. ¿De dónde saca el pensar su medida? ¿Cuál es la ley de su hacer?

Aquí hay que atender a la tercera pregunta de su carta: comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière? Nombraremos por ahora, de pasada, a la poesía. Se
363 encuentra enfrentada a la misma pregunta y de la misma manera que el pensar. Pero sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente.

Lo que pasa es que, por ser un buscar y un indagar en lo no pensado, el pensar no es sólo une aventure. Como pensar del ser, el pensar es reclamado por el ser en su esencia. El pensar se refiere al ser en cuanto eso que adviene (l'avenant). En cuanto tal pensar, el pensar está vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser. El ser ya se ha destinado al pensar. El ser *es* en cuanto destino del pensar. Pero el destino es en sí mismo histórico. Su historia ya ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores.

El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre. Por eso, los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales. Naturalmente, sólo se las dicen al que se compromete a seguirles con el pensar y a repensarlos. Desde el momento en que, rememorando históricamente, el pensar toma en cuenta el destino del ser, ya se vincula a lo conveniente y conforme al destino. Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligro. El peligro está en atreverse a entrar en la discordia para decir lo mismo. Amenazan la ambigüedad y la mera discordancia.

La primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad[61], y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a partir de la ley del ser. Pero atender a lo que le conviene al decir que piensa no sólo supone que tengamos que meditar cada vez *qué* hay que decir del ser y *cómo* hay que decirlo. Igual de esencial será meditar si debe ser dicho lo por pensar, en qué medida debe ser dicho, en qué instante de la historia del ser, en qué diálogo con ella y desde qué exigencias. Estas tres cosas, ya menciona-
364 das en una carta anterior, se determinan en su mutua pertenencia a partir de la

[61] *N. de los T.:* aparece de forma marcada un juego ya usado *supra* entre «Geschick» [destino], «(zu)schicken» [enviar, destinar], «schicklich» [conveniente] y «Schicklichkeit» [conveniencia].

ley de la conveniencia del pensar de la historia del ser: lo riguroso de la reflexión, el cuidado del decir, la parquedad de palabras.

Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.

El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa. Pero el pensar futuro tampoco puede olvidar ya, como exigía Hegel, el nombre de «amor a la sabiduría» para convertirse en la sabiduría misma bajo la figura del saber absoluto. El pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional. El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo.

INTRODUCCIÓN A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?»

El retorno al fundamento de la metafísica

Descartes escribe así a Picot, traductor al francés de los *Principia Philosophiae:* *365*
Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

No queriendo abandonar esa imagen, preguntamos de este modo: ¿en qué suelo se apoyan las raíces del árbol de la filosofía? ¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas? ¿Qué elemento, escondido en el suelo y el fundamento, penetra las raíces que sostienen y alimentan al árbol? ¿Dónde reposa y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento? ¿En general, qué es en el fondo eso de la metafísica?

Ella piensa lo ente en cuanto ente. Cuando se pregunta qué es eso de lo ente, a la vista está siempre lo ente en cuanto tal. El representar metafísico le debe dicha visión a la luz [1a] del ser. La luz, esto es, aquello que semejante pensar experimenta como luz, ya no aparece tampoco en la visión de este pensar, pues representa a lo ente siempre y únicamente desde la perspectiva de lo ente. Pero, desde esa perspectiva, el pensar metafísico pregunta por la fuente de lo que es y por la causa de la luz. Dicha luz pasa por estar suficientemente esclarecida únicamente porque garantiza la visión total sobre lo ente desde cualquier punto de vista.

Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido del espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido del

[1a] 5.ª ed. (1949): claro.

366 materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como substancia, como sujeto, como energeia o como el eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser. Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser. El ser ha llegado en un desocultamient (Ἀλήθεια). Si acaso y de qué modo el ser lleva consigo semejante desocultamiento, si acaso y de qué modo se a-porta [2a] a sí mismo a la metafísica en cuanto tal metafísica, esto es algo que permanece velado. El ser no es pensado en su esencia desencubridora, es decir, en su verdad. Sin embargo, en sus respuestas a la pregunta por lo ente en cuanto tal, la metafísica habla partiendo del inadvertido carácter manifiesto del ser. Por eso, la verdad del ser puede ser considerada el fundamento en el que la metafísica se sostiene y se alimenta en su calidad de raíz del árbol de la filosofía.

Puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. En cuanto raíz del árbol envía todas las savias y fuerzas al tronco y sus ramas. La raíz se ramifica en el suelo y fundamento a fin de que el árbol pueda crecer, salir fuera de él y por lo tanto abandonarlo. El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del árbol no puede reasumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. Por el contrario, lo que ocurre es que las raíces se pierden hasta sus fibras más finas en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz; en él, la raíz se olvida a sí misma en favor del árbol. Incluso cuando se alberga y acomoda a su modo en el elemento del suelo, la raíz todavía sigue formando parte del árbol. Le prodiga al árbol su propio elemento y se prodiga a sí misma para él.
367 No se vuelve al suelo como raíz o por lo menos no lo hace como si su esencia sólo fuera crecer frente a ese elemento y desplegarse en él. Por lo tanto, presumiblemente el elemento tampoco es elemento si la raíz no penetra completamente en él.

En la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser. La filosofía no se recoge sobre su propio fundamento [3a], sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica. Pero también es verdad que nunca escapa completamente a él. En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en

[2a] 5.ª ed. (1949): a-portarse: garantizar el desocultamiento y lo que se encuentra no oculto en él, lo presente. En la presencia se esconde: el a-portar desocultamiento que permite venir a la presencia a lo presente. «El propio ser» es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser, esto es, en la cual desaparece el «ser».

[3a] 5.ª ed. (1949): ser y fundamento: lo mismo.

la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que eso que todavía sigue apareciendo como fundamento [4b], presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica.

Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella. Por seguir utilizando la misma imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Le excava el fundamento y le ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada. Cae por su peso la exigencia de la metafísica según la cual debe ser ella la que administre la principal referencia al «ser» y determine de modo decisivo toda relación con lo ente como tal. Pero esta «superación de la metafísica» no margina a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo el animal rationale, también es el animal metaphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la natu- *368*
raleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica.

Así las cosas, si a la hora de desarrollar la pregunta por la verdad del ser se habla de una superación de la metafísica, esto quiere decir: rememorar con el pensar al propio ser. Este tipo de pensar que rememora va más allá del tradicional no pensar en el fundamento de la raíz de la filosofía. El pensar ensayado en *Ser y tiempo* (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica así entendida. Pero aquello que introduce en su camino a semejante pensar sólo puede ser eso mismo que queda por pensar [5a]. Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es algo que no está ni en primer lugar ni solamente en manos del pensar. Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es lo que lleva al pensar a ese salto gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de corresponder como tal [6b] al ser.

¿Pero por qué es necesaria una superación de la metafísica de este tipo? ¿Acaso de este modo solamente se quiere desmontar y sustituir por otra más originaria aquella disciplina de la filosofía que hasta ahora era la raíz? ¿Se trata de una transformación del edificio doctrinal de la filosofía? No. ¿O acaso mediante el retorno al fundamento de la metafísica se quiere descubrir un pre-

[4b] 5.ª ed. (1949): ser como no fundamento, ~~fundamento~~.
[5a] 5.ª ed. (1949): ¿qué *significa* pensar?
[6b] 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio [*N. de los T.:* «Ereignis»].

supuesto hasta ahora no visto de la filosofía y echarle en cara que no se encuentre todavía sobre su fundamento inconmovible y no poder ser por lo tanto todavía la ciencia absoluta? No.

Lo que se pone en juego con el advenimiento o la ausencia de la verdad del ser es otra cosa bien distinta: no es la constitución de la filosofía, no es sólo la propia filosofía, sino la vecindad y lejanía respecto a aquello de donde la filoso-
369 fía, en cuanto pensar que representa lo ente en cuanto tal, recibe su esencia y su necesidad. Lo que hay que decidir es si el propio ser puede hacer acontecer [7a] propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad o si la metafísica, alejándose de su propio fundamento, sigue impidiendo que la referencia del ser al hombre, a partir de la esencia de esa misma referencia, alcance una luz que lleve finalmente al hombre a su pertenencia al ser.

En las respuestas que le da a su pregunta por lo ente en cuanto tal, la metafísica ya se ha representado al ser antes que a lo ente mismo. Expresa necesariamente el ser y por eso mismo de modo permanente. Pero la metafísica no lleva al propio ser al lenguaje, porque no piensa al ser en su verdad ni a la verdad como desocultamiento ni a ésta en su esencia [8b]. A la metafísica se le aparece siempre y únicamente la esencia de la verdad bajo la forma ya derivada del conocimiento y del enunciado. Pero lo cierto es que el desocultamiento podría ser más inicial que la verdad en el sentido de la veritas [9c]. Ἀλήθεια podría ser la palabra que nos da una indicación todavía no experimentada sobre la esencia impensada del esse. Si así fuera, es claro que el pensar de la metafísica, a base de representaciones, nunca podrá alcanzar esta esencia de la verdad por muy celosamente que se afane por la filosofía presocrática desde un punto de vista histórico. Porque, en efecto, no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser [10d]. Mientras tanto, y a lo largo de toda su historia, desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le permanece oculta la verdad del ser. ¿Por qué no piensa en ella la metafísica? ¿Se puede atri-
370 buir la omisión de semejante reflexión únicamente a la manera de pensar propia de la metafísica? ¿O acaso forma parte del destino esencial de la metafísica el que se le escape su propio fundamento, porque cuando se abre el desocultamiento está ausente todo lo que en él hay de esencial, esto es, el ocultamiento [11a], y ello en favor de lo no oculto, que sólo y precisamente de este modo puede aparecer en cuanto lo ente?

[7a] 5.ª ed. (1949): uso.
[8b] 5.ª ed. (1949): garantía desencubridora y encubridora como acontecimiento propio.
[9c] 5.ª ed. (1949): la veritas en Tomás está siempre en el intelecto, aunque sea el intelecto divino.
[10d] 5.ª ed. (1949): ser, verdad, mundo, ~~ser~~, acontecimiento propio.
[11a] 5.ª ed. (1949): Δήθη como encubrimiento.

Ahora bien, la metafísica expresa permanentemente al ser en sus más diversas variantes. Ella misma despierta y consolida la falsa impresión de que es gracias a ella como se pregunta y contesta la pregunta por el ser. Pero la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representádose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque [12b] y confusión permanente entre lo ente y el ser. Desde luego, hay que entender este intercambio como un acontecimiento propio [13] y no como un defecto. De ningún modo puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir. Como consecuencia de este trueque permanente el representar llega a la cima de la confusión cuando se afirma que la metafísica plantea la pregunta del ser.

Casi parece como si, por el modo en que piensa el ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide al hombre la referencia inicial [14c] del ser [15d] a la esencia del hombre.

¿Pero y si la ausencia de esta referencia y el olvido de dicha ausencia estuvie- *371*
ran determinando desde hace largo tiempo la Edad Moderna? ¿Y si la ausencia del ser abandonase al hombre en manos del ente de manera siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase carente de la referencia del ser a su esencia (del hombre) y al mismo tiempo ignorante de tal carencia? ¿Y si así fuera y si desde hace tiempo ya hubiera sido así? ¿Y si hubiese signos insinuando que este olvido querrá seguir orientándose en el futuro de modo aún más decisivo hacia el olvido?

¿Tendría todavía un pensador algún motivo para adoptar una actitud altiva a la vista de semejante destino del ser? En este estado de cosas y ante semejante olvido del ser, ¿habría todavía algún motivo para engañarse con otra cosa, tal vez tratando de alcanzar artificialmente un estado de exaltación? Si el olvido del ser fuera de este modo, ¿acaso no habría motivos suficientes para que un pensar que piensa en el ser caiga en el espanto, como consecuencia del cual ya no es capaz de otra cosa que no sea sostener este destino del ser en la angustia a fin de llevar por fin a su resolución al pensar que piensa en el olvido del ser? ¿Pero acaso un pensar sería capaz de eso si la angustia que le ha sido destinada de este modo no fuese más que un estado de ánimo de abatimiento? ¿Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la Psicología y el Psicoanálisis?

[12b] 5.ª ed. (1949): trueque: la vinculación al más allá hacia el ser y el más acá hacia lo ente. El uno está siempre *en* el otro y *para* el otro, 'intercambio', 'cambio', tan pronto así, tan pronto asá.

[13] *N. de los T.:* «Ereignis».

[14c] 5.ª ed. (1949): el acontecimiento propio que inicia y captura presente en el iniciar-capturar, usando la expropiación.

[15d] 5.ª ed. (1949): el ser mismo = ~~ser~~

Pero suponiendo que la superación de la metafísica estuviera en correspondencia con el esfuerzo por aprender a prestarle por fin atención al olvido del ser, a fin de experimentar y asumir dicha experiencia en la referencia del ser al hombre y preservarla allí, entonces la pregunta «qué es metafísica» tal vez seguiría siendo, dentro de la precariedad del olvido del ser, lo más necesario de entre todo lo necesario para el pensar.

Así pues, todo depende de que el pensar se torne más pensante llegado su momento. Y eso es lo que ocurre cuando, en lugar de tratar de llevar sus esfuerzos a un grado más alto, el pensar se remite a otro origen. Entonces, el pensar establecido por lo ente en cuanto tal, y que por eso mismo lo representa y esclarece, es sustituido por un pensar acontecido por el propio ser y por ende obediente a él.

372 Las reflexiones sobre cómo se podría lograr que ese representar sólo metafísico que sigue existiendo todavía en todas partes consiga tener una eficaz acción inmediata en la vida diaria y pública se mueven en el vacío. Efectivamente, cuanto más pensante se torna el pensar, cuanto mejor o del modo más adecuado se consuma la referencia del ser a sí mismo, tanto más puramente se sitúa por sí mismo el pensar en el único modo de actuar que le resulta adecuado: pensar eso que ha sido pensado [16a] para él y, por tanto, ya está pensado.

Pero ¿quién piensa todavía en lo pensado? Lo que se hace es inventar cosas. El pensar ensayado en *Ser y tiempo* se ha puesto «en camino» para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad [17b]. En este camino —lo que significa, al servicio de la pregunta por la verdad del ser— se hace necesaria una reflexión sobre la esencia del hombre, porque la experiencia del olvido del ser, no expresa y que aún debe de ser mostrada, incluye la suposición sobre la que todo se basa, según la cual, de acuerdo con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia del hombre pertenece al ser mismo. Pero, ¿cómo puede llegar a convertirse la experiencia de esa suposición aunque sólo sea en una pregunta expresa si no pone previamente todo el peso de sus esfuerzos en sacar la determinación esencial del hombre fuera del ámbito de la subjetividad, incluida la del animal rationale? A fin de apresar en *una* sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el «aquí») del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra «Dasein» [18]. Y fue elegida a pesar de que la metafísica utiliza ese nombre para eso que de lo

[16a] 5.ª ed. (1949): lo dicho-prometido, garantizado, acontecido.
[17b] 5.ª ed. (1949): guarda como acontecimiento propio.
[18] *N. de los T.:* la traducción literal sería 'ser- aquí', aunque como es sabido la definición tradicional es la de existencia. *Vid.* nota 9, p. 42.

contrario se nombra como existentia, existencia, realidad y objetividad, y a 373
pesar de que incluso el modo de hablar más común utiliza la expresión «Dasein» o «existir humano» en el sentido metafísico de la palabra. Por eso, también queda cerrada la posibilidad de volver a pensar si nos contentamos con dar por sentado que en *Ser y tiempo* se utiliza la palabra «Dasein» en lugar de «conciencia», como si lo que se estuviera discutiendo aquí fuera el mero uso de palabras diferentes y no se tratase de lo único importante, esto es, de llevar al pensar la relación del ser con la esencia del hombre y, con ello, y pensado desde nuestra perspectiva [19a], muy especialmente una experiencia esencial del hombre que resulta suficiente para nuestra pregunta conductora. Ni la palabra «Dasein» aparece simplemente en el lugar de la palabra «conciencia» ni la «cosa» llamada «Dasein» aparece en el lugar de lo que uno se representa bajo el término «conciencia». Más bien ocurre que con «Dasein» se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar [20b], concretamente como el lugar de la verdad del ser.

En qué se piensa con el término «Dasein» a lo largo de todo el tratado de *Ser y tiempo* es algo sobre lo que ya informa la frase (p. 42) que dice así: *«La "esencia" del Dasein reside en su existencia».*

Claro está que si nos damos cuenta de que en el lenguaje de la metafísica la palabra «existencia» nombra exactamente lo mismo que significa «Dasein», es decir, la realidad de cuaquier cosa real, desde Dios hasta un grano de arena, entonces, con esa frase y siempre que se la entienda directamente así, lo único que se hace es trasladar la dificultad de lo que queda por pensar desde la palabra «Dasein» a la palabra «existencia». En *Ser y tiempo* el nombre «existencia» se utiliza exclusivamente para aludir al ser del hombre. Desde la «existencia» correctamente pensada se puede pensar la «esencia» del Dasein, en cuya apertura el propio ser se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que esta verdad del
ser se agote en el Dasein o acaso se vuelva una con él, a la manera de lo que dice 374
la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad.

¿Qué significa «existencia» en *Ser y tiempo*? La palabra nombra un modo del ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte [21]. Este soportar es experimentado bajo el nombre de «cuidado». La esencia extática del Dasein está pensada desde el cuidado, así como, a la inversa, el cuidado sólo es experimentado suficientemente en su esencia extática. El estar fuera

[19a] 5.ª ed. (1949): pero ya no de «nosotros» como sujetos.

[20b] 5.ª ed. (1949): dicho insuficientemente: el lugar habitado por los mortales, la región dentro de dicho lugar habitada por los mortales.

[21] *N. de los T.:* en esta frase se juega con los verbos, «steht» [está] y «aussteht» [estar fuera, soportar]. En todo el siguiente fragmento aparecen gran cantidad de términos —que iremos señalando— compuestos nuevamente con el prefijo «aus» [fuera] más algún verbo.

como soporte, así experimentado, es la esencia de lo que hay que pensar aquí como éxtasis. Por eso, la esencia extática de la existencia sigue siendo insuficientemente interpretada si sólo se la representa como un «estar fuera» [22] y se concibe ese «fuera» [23] como un «apartarse» [24] del interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu; pues, en efecto, así entendida, la existencia seguiría estando representada desde la «subjetividad» y la «substancia», mientras que el «fuera» [25] hay que seguirlo pensando como un separarse o desplegarse [26] de la apertura del propio ser. El estar [27] de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el «fuera» [28] y en el «aquí»[29] del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser. Eso que está por pensar en el nombre «existencia», cuando se utiliza la palabra dentro del pensar que piensa en dirección a la verdad del ser y a partir de ella, podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra «instancia»[30], estar dentro. Sólo que entonces no quedaría más remedio que pensar [31a] como una sola cosa y como la plena esencia de la existencia a ese estar dentro de la apertura del ser, al aguantar[32] dicho estar dentro (cuidado) y al perdurar[33] en ese extremo (ser para la muerte [34b]).

Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe.
375 El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase «sólo el hombre existe» no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase: «El hombre existe» significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser. La [35a] esencia existencial del hombre es el fundamento para que el hombre pueda representarse al ente en cuanto tal y tener una conciencia de lo representado. Toda conciencia presupone la existencia, extáticamente pensada, como essentia del hombre, teniendo en cuenta que aquí dicha esencia significa aquello como lo cual se presenta el hombre en la medida

[22] *N. de los T.:* «Hinausstehen».
[23] *N. de los T.:* «Hinaus».
[24] *N. de los T.:* «weg».
[25] *N. de los T.:* «Aus».
[26] *N. de los T.:* «Auseinander».
[27] *N. de los T.:* en el original: «Stasis».
[28] *N. de los T.:* «Aus».
[29] *N. de los T.:* «Da».
[30] *N. de los T.:* «Inständigkeit». *Vid.* nota 22, p. 257, y nota 30, p. 306.
[31a] 5.ª ed. (1949): 'habitar', lo que 'hay que construir'.
[32] *N. de los T.:* «Austragen».
[33] *N. de los T.:* «Ausdauern».
[34b] 5.ª ed. (1949): dejar venir a sí a la muerte, mantenerse en el advenimiento de la muerte como escondite [Ge-Birg] del ~~ser~~.
[35a] 5.ª ed. (1949): acontecida-usada.

en que es hombre. Por contra, la conciencia ni crea la apertura de lo ente ni le presta al hombre el estar abierto de cara a lo ente. ¿Hacia dónde, desde dónde y en qué libre dimensión podría moverse entonces toda intencionalidad de la conciencia si el hombre no tuviera ya su esencia en el estar dentro? ¿Qué otra cosa puede nombrar, si es que se ha pensado alguna vez en ello seriamente, la palabra «ser-» dentro de los términos «ser-consciente»[36] o conciencia y «conciencia de sí mismo», si no es la esencia existencial de aquello que es en la medida en que existe? Ciertamente, ser un sí mismo define a la esencia de aquel ente que existe, pero la existencia no consiste en el ser sí mismo ni está determinada por eso. Pero como el pensar metafísico determina el ser sí mismo del hombre a partir de la substancia o, lo que en el fondo es lo mismo, a partir del sujeto, el primer camino que lleva desde la metafísica a la esencia extática existencial del hombre tiene que pasar a través de la determinación metafísica del ser sí mismo del hombre (*Ser y tiempo*, §§ 63 y 64).

Pero como la pregunta por la existencia se encuentra siempre y únicamente al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la pregunta aún sin desarrollar acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de toda metafísica, por eso el título del tratado que trata de volver al fundamento de la metafísica no *376*
reza «Existencia y tiempo», ni tampoco «Conciencia y tiempo», sino *Ser y tiempo*. Pero este título tampoco se puede pensar como equivalente a otros títulos similares: ser y devenir, ser y parecer, ser y pensar, ser y deber ser. En efecto, en estos títulos el ser todavía se representa de modo limitado, casi como si «devenir», «parecer», «pensar», «deber ser» no formasen parte del ser, mientras que resulta evidente que no son una mera nada y que, por lo tanto, tienen que formar parte del ser. «Ser» no es en *Ser y tiempo* otra cosa distinta de «tiempo», en la medida en que el «tiempo» es nombrado como el nombre propio para la verdad del ser, verdad que es lo que se presenta en el ser y, por ende, es el ser mismo. ¿Pero entonces por qué «tiempo» y «ser»?

Recordando los inicios de la historia, en los que se desvela el ser en el pensar de los griegos, podemos comprobar que desde tiempos tempranos los griegos experimentaron el ser de lo ente como presencia de lo presente. Si traducimos εἶναι mediante «ser», sin duda dicha traducción será lingüísticamente correcta, pero lo único que habremos hecho será sustituir un vocablo por otro. Si nos examinanos a nosotros mismos comprobaremos de inmediato que ni pensamos εἶναι al modo griego ni pensamos una correspondiente definición de «ser» clara y con un sentido único. ¿Entonces qué decimos, cuando en vez de εἶναι decimos «ser» y en lugar de «ser» εἶναι y esse? No decimos nada. Los términos griego, latino y alemán resultan igual de vacíos. En el uso corriente de estos tér-

[36] *N. de los T.:* «Bewusst-sein», término que incluye el verbo 'ser', pero sin guión equivale tradicionalmente a 'conciencia'.

minos nos delatamos como simples precursores en el camino de la mayor ausencia de pensamiento que haya habido jamás dentro del pensar y que ha seguido dominando hasta la actualidad. Ahora bien, ese εἶναι significa: venir a la presencia. La esencia de esta venida a la presencia se halla profundamente escondida en el nombre inicial del ser. Pero para nosotros, εἶναι y οὐσία, así como παρ- y ἀπουσία, nos dicen antes que nada lo siguiente: en el presentarse reina, de modo impensado y oculto, el presente y la perduración, esto es, se presenta el tiempo. Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y, así, el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser. Pero el tiempo que hay que pensar ahora no es experimentado en el transcurso
377 mutable de lo ente. Parece evidente que el tiempo tiene una esencia [37a] de un tipo completamente distinto, que no sólo no ha sido pensada todavía mediante el concepto de tiempo de la metafísica, sino que nunca podrá serlo. Y, así, el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar.

Del mismo modo que en los primeros nombres metafísicos del ser resonaba una oculta esencia del tiempo, así sucede también en el último: en el «eterno retorno de lo igual». En la época de la metafísica [38b], la historia del ser está dominada por una esencia impensada del tiempo. El espacio no está situado al lado de dicho tiempo ni incluido en él [39c].

Un intento de pasar desde la representación de lo ente como tal al pensar en la verdad del ser, partiendo de esa representación, tiene que representar todavía hasta cierto punto la verdad del ser, de tal modo que dicha representación sigue siendo necesariamente de otro tipo y, finalmente, en cuanto tal representación, inadecuada para lo que hay que pensar[40]. Esta relación que surgiendo de la metafísica acaba parando en la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre es concebida como «comprender». Pero el comprender está pensado aquí simultáneamente a partir del desocultamiento del ser. Es el proyecto [41d] extático, es decir, el que está arrojado y dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se dispone [42e] como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido [43f] (*ibid. S. y t.*, p.151). «Sentido del ser» y «verdad del ser» dicen lo mismo.

[37a] 5.ª ed. (1949): el tiempo tiene cuatro dimensiones: la *primera* y que todo lo reúne es la *cercanía.*

[38b] 5.ª ed. (1949): esta época es toda la historia del ser.

[39c] 5.ª ed. (1949): espacio-tiempo.

[40] *N. de los T.:* traducimos: «Entwurf» [proyecto], «entwerfen» [proyectar] y «geworfen» [arrojado].

[41d] 5.ª ed. (1949): arrojo y acontecimiento propio. Arrojar, arrojar hacia, destinar; pro-yecto corresponde a dicho 'yecto' o arrojo [Ent-wurf, wurf].

[42e] 5.ª ed. (1949): se a-porta.

[43f] 5.ª ed. (1949): sentido: dirección del camino del estado del asunto.

Suponiendo que el tiempo pertenezca de un modo aún oculto a la verdad del ser, entonces todo proyecto de mantener abierta la verdad del ser en cuanto 378 comprensión del ser debe contemplar el tiempo como posible[44a] horizonte de la comprensión del ser (*ibid. Ser y tiempo,* §§ 31 y 68).

El preámbulo a *Ser y tiempo,* en la primera página del tratado, concluye con las siguientes frases: «La intención del presente tratado es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "*ser*". Su meta provisional es la interpretación del *tiempo* como posible horizonte de toda comprensión del ser en general».

La filosofía no podría aportar una prueba más clara de la fuerza que sigue teniendo ese olvido del ser en el que está sumida toda filosofía pero que a la vez sigue siendo y se ha convertido en la exigencia destinada al pensar de *Ser y tiempo* más que mediante la sonámbula seguridad con la que ha pasado de largo frente a la auténtica y única pregunta de *Ser y tiempo.* Por eso, tampoco se trata sólo de meros malentendidos en relación con un libro, sino de nuestro abandono del ser.

La metafísica dice qué es lo ente en cuanto ente. Ella encierra un λόγος (decir) sobre el ὄν (lo ente). El título posterior de «ontología» viene a caracterizar su esencia, siempre que lo concibamos de acuerdo con su auténtico contenido y no del estrecho modo escolar. La metafísica se mueve en el ámbito del ὄν ᾗ ὄν. Su representar atañe a lo ente en cuanto ente. De ese modo la metafísica representa en todas partes a lo ente como tal en su totalidad, la entidad de lo ente (la οὐσία del ὄν). Pero la metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales (ὄν καθόλου, κοινόν); pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). El desocultamiento de lo ente como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles (*ibid. Met.* libros Γ, E, K).

Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, 379 la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. Esta esencia onto-teológica de la genuina filosofía (πρώτη φιλοσοφία) seguramente debe fundarse en el modo como el ὄν, precisamente en cuanto ὄν, se expone en lo abierto. Por tanto, el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha desencubierto como ente. Este desocultamiento de lo ente fue el que hizo posible que la teología cristiana se apoderase

[44a] 5.ª ed. (1949): lo que posibilita.

de la filosofía griega, quién sabe si para su bien o para su perjuicio, cosa que deben decidir los teólogos desde su experiencia de lo cristiano reflexionando sobre lo que escribió el apostol Pablo en su «Primera carta a los Corintios»: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ¿habrá permitido Dios que la sabiduría del mundo se convirtiera en locura? (I. Cor. 1, 20). Pero la σοφία τοῦ κόσμου es precisamente lo que según se dice en 1, 22, Ἕλληνες ζητοῦσιν, buscan los griegos. Aristóteles incluso nombra expresamente a la πρώτη φιλοσοφία (la genuina filosofía) como ζητουμένη: la buscada. ¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomarse en serio las palabras del apostol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?

En cuanto verdad de lo ente como tal la metafísica es de naturaleza doble. Pero el fundamento de esta dualidad y hasta su origen permanecen cerrados a la metafísica y no precisamente de modo casual o por culpa de una negligencia. La metafísica acepta esta dualidad por el hecho de ser lo que es: el representar lo ente en cuanto ente. La metafísica no es ninguna elección. En cuanto metafísica está excluida de la experiencia del ser por culpa de su propia esencia; en efecto, ella siempre representa lo ente (ὄν) únicamente en aquello que se ha mos-
380 trado ya de suyo como ente (ᾗ ὄν). Pero la metafísica no tiene nunca en cuenta aquello que, precisamente en este ὄν, y en la misma medida en que se desocultó, también está ya oculto.

Y, así, en su momento podría resultar necesario volver a reflexionar qué es lo que se dice con ὄν, con la palabra «ente». Fue por eso por lo que la pregunta por el ὄν fue retomada nuevamente por el pensar (*ibid. Ser y tiempo,* Preámbulo). Pero esta reiteración no se limita a replantear la pregunta platónico-aristotélica, sino que vuelve con su pregunta a aquello que se esconde en el ὄν[45a].

La metafísica sigue teniendo su fundamento en eso que está encubierto en el ὄν, aunque sea cierto que dedica su representar al ὄν ᾗ ὄν. Desde el punto de vista de la metafísica, el preguntar que retorna a eso encubierto está buscando el fundamento de la ontología. Por eso, el procedimiento seguido en *Ser y tiempo* (p. 13) se denomina «ontología fundamental». Lo que ocurre es que este título, como pasaría con cualquiera en este caso, se revela enseguida como fallido. Es verdad que, pensado desde la metafísica, dice algo correcto, pero precisamente por eso induce al error, porque de lo que se trata es de realizar por fin el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser. Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental, se estará poniendo en su propio camino, bloqueándolo y oscureciéndolo. El título «ontología fundamental» casi ofrece la impresión de que el pensar que intenta pensar la verdad del ser, y no la verdad de lo ente como hace toda ontología, sigue siendo también, en cuanto ontología fundamental, otro tipo de ontología. Pero, en lugar

[45a] 5.ª ed. (1949): la diferencia.

de eso, el pensar en la verdad del ser, en cuanto retorno al fundamento de la metafísica, ha abandonado ya desde su primer paso el ámbito de toda ontología. Por contra, toda filosofía que se mueve en la inmediata o mediata representación de la «trascendencia» sigue siendo necesariamente ontología en un sentido esencial, por mucho que lleve a efecto una fundamentación de la ontología o que asegure rechazarla en calidad de petrificación conceptual de la vivencia. *381*

Ahora bien, si el pensar que intenta pensar la verdad del ser partiendo de una larga tradición de representar al ente en cuanto tal se involucra él mismo en ese representar, entonces, para una primera meditación y para dar lugar al tránsito desde un pensar por representaciones a un pensar rememorante, presumiblemente no habrá nada más necesario que la pregunta: ¿qué es metafísica?

El desarrollo de esta pregunta en la siguiente lección[46] desemboca a su vez en otra pregunta. Se llama la pregunta fundamental de la metafísica y reza así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Entretanto se ha debatido y parloteado mucho sobre la angustia y la nada, de las que se habla en esa lección, pero todavía no se le ha ocurrido a nadie reflexionar por qué una lección que, partiendo del pensar en la verdad del ser intenta pensar la nada y, desde allí, la esencia de la metafísica, reclama la citada pregunta como pregunta fundamental de la metafísica. ¿No debería ponerle esto a un oyente atento como quien dice en la punta de la lengua una reflexión que es mucho más importante que todo ese celo desplegado contra la angustia y la nada? Esa pregunta final nos sitúa ante la sorpresa de que una meditación que intenta pensar el ser por el camino de la nada al final regresa de nuevo a una pregunta por lo ente. En la medida en que esta pregunta siga preguntando causalmente, es decir, al modo tradicional de la metafísica, siguiendo el hilo conductor del ¿por qué?, el pensar sobre el ser seguirá siendo negado en favor del conocimiento que se representa lo ente a partir de lo ente. Para más abundamiento, la mentada pregunta final es manifiestamente la misma que ya planteó el metafísico Leibniz en sus *Principes de la nature et de la grâce:* pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

Entonces ¿se debe estimar que la lección se queda por detrás de sus propósitos, cosa por lo demás posible, dada la dificultad del tránsito desde la metafísica a otro pensar? ¿No pregunta al final, con Leibniz[47a], la pregunta metafísica por *382*
la causa suprema de todas las cosas que son? Y, entonces, ¿por qué no se ha citado a Leibniz, como sería lo correcto?

¿O es que se hace la pregunta en un sentido completamente distinto? Si la pregunta no se plantea desde lo ente ni busca la causa primera de éste, dicha pregunta tiene que partir de aquello que no es lo ente. Y eso es lo que nombra

[46] *N. de los T.:* la lección o conferencia «¿Qué es metafísica?».
[47a] 5.ª ed. (1949): y Schelling.

la pregunta claramente y con todas las letras: la nada, que es el único tema que piensa la lección. Se hace patente la exigencia de volver a repensar el final de esta lección desde el horizonte que le es propio y que le sirve de hilo conductor. Así pues, lo que recibe el nombre de pregunta fundamental de la metafísica debería ser llevado a cabo, desde el punto de vista ontológico fundamental, como pregunta que parte del fundamento de la metafísica y que pregunta por dicho fundamento.

¿Pero cómo debemos entender la pregunta si admitimos que al llegar al final la lección piensa de acuerdo con sus propios planteamientos?

La pregunta dice así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Suponiendo que ya no pensemos desde dentro de la metafísica y por ende del modo metafísico acostumbrado, sino que, a partir de la esencia y la verdad de la metafísica, estemos pensando en la verdad del ser, aquí también cabría preguntar: ¿cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo «es», mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada entendida como el ser mismo, permanece en el olvido? ¿Cómo es posible que en realidad no pase [48b] nada con el ser [49c-50] y que la nada no venga propiamente a la presencia? ¿Tal vez viene de aquí la inalterable impresión, presente en toda metafísica, de que el «ser» se entiende de suyo y que, por ende, la nada es más fácil que lo ente? Así es como de hecho están las cosas en relación con la nada y el ser. Si fuera de otro modo, Leibniz no podría añadir en el pasaje citado la siguiente
383 aclaración: car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

¿Qué resulta más enigmático: que el ente es o que el ser «es»? ¿O tal vez tampoco llegamos con nuestra meditación a la proximidad de este enigma acontecido [51a] con el ser de lo [52b] ente?

Sea cual sea la posible respuesta, mientras tanto debería haber madurado el tiempo para volver a repensar a fondo por una vez la tan atacada lección «¿Qué es metafísica?» desde su final, desde *su* final, no desde uno imaginario o inventado.

[48b] 5.ª ed. (1949): para la metafísica.
[49c] 5.ª ed. (1949): como tal.
[50] *N. de los T.:* traducimos de modo más coloquial la expresión «daß Es mit dem Sein eigentlich nichts ist», más literalmente: 'del ser no hay nada'.
[51a] 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio del olvido de la diferencia.
[52b] 5.ª ed. (1949): la diferencia.

EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL SER

Prefacio

El escrito ofrece el texto no enmendado y únicamente ampliado en unas pocas líneas (pp. 24 s.) de la contribución para el volumen homenaje a Ernst Jünger (1955). Se ha cambiado el título. Antes rezaba: *Über «Die Linie*[1]». El nuevo título quiere indicar que la reflexión sobre la esencia del nihilismo parte de una explicación[2] del ser como ~~ser~~. Según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del ser la pregunta por lo ente en cuanto ente. Ésa es *la* pregunta y la cuestión de la metafísica. La respuesta a esta pregunta apela a una interpretación del ser que no es cuestionada y prepara el suelo y el fundamento para la metafísica. La metafísica no retorna a su fundamento. Este retorno es el que se explica en la «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», un escrito que desde la quinta edición (1949) precede siempre al texto de la lección (7.ª edición, 1955, pp. 7-23). 385

Über»die Linie»

Querido señor Jünger:

Mis saludos con ocasión de su sesenta cumpleaños retoman con una leve modificación el título del tratado que usted mismo me dedicó a mí en similar

[1] *N. de los T.:* optamos por no traducir este título (comúnmente: *Sobre la línea*) ya que la lengua castellana no permite reproducir la ambigüedad de la preposición «Über», con la que juega Heidegger, como él mismo explica líneas *infra*. Mientras Jünger utiliza el «Über» en el sentido de 'más allá', el «ultra» latino (y por eso hablará del traspasar la línea), Heidegger lo usará aquí como 'acerca de' o el 'de' latino.
[2] *N. de los T.:* a lo largo de todo el texto se repetirá numerosas veces este término, que traducimos generalmente por 'explicación' pero también tiene el sentido de 'localización': aludimos a «Erörterung».

ocasión. Mientras tanto, su contribución *Über die Linie* apareció algo ampliada en algunos pasajes como texto independiente. Se trata de una «valoración de la situación» a propósito del «atravesar» la línea, pero que no se limita a una mera descripción de la situación. La línea se llama también «meridiano cero» (p. 29).
386 Usted habla (pp. 22 y 31) de «punto cero». El cero alude a la nada, concretamente a la nada vacía. En donde todo se precipita a la nada, reina el nihilismo. En el meridiano cero se acerca a su consumación. Retomando una interpretación de Nietzsche, usted entiende el nihilismo como el proceso por el que *«los supremos valores se devalúan»* (*Voluntad de poder*, n.º 2, del año 1887).

Como meridiano, la línea cero tiene su zona. La región del nihilismo consumado dibuja la frontera entre dos edades del mundo. La línea que lo define es la línea crítica. En ella se decide si el movimiento del nihilismo acaba en una nada negadora o si es el tránsito al ámbito de una «nueva dedicación [3] del ser» (p. 32). Según esto, el movimiento del nihilismo debe estar preparado para distintas posibilidades y, de acuerdo con su esencia, dotadas de múltiples significados.

Su valoración de la situación se fija en los signos que permiten saber si acaso y hasta qué punto hemos atravesado la línea y por lo tanto estamos saliendo de la zona del nihilismo consumado. En el título de su escrito *Über die Linie*, el «über» [4] significa lo mismo que más allá, trans, μετά. Por contra, las siguientes observaciones entienden dicho «über» únicamente bajo la acepción: de, περί. Tratan «de» la propia línea, de la zona del nihilismo consumado. Si proseguimos con la imagen de la línea encontramos que ésta recorre un espacio que a su vez está determinado por un lugar. El lugar reúne y recoge [5]. El recogimiento alberga a lo recogido en su esencia. Desde el lugar de la línea surge el origen de la esencia del nihilismo y su consumación.

Mi carta querría comenzar a pensar en ese lugar de la línea y, así, explicar dicha línea. Su valoración de la situación, bajo el nombre trans líneam, y mi explicación, bajo el nombre de línea, forman una unidad. Aquélla incluye a ésta y ésta depende de aquélla. Con esto no le digo nada de particular. Usted sabe que una valoración de la situación del hombre en relación con el movimiento del
387 nihilismo y dentro de éste exige una determinación esencial. Un saber semejante se echa en falta en muchos lugares. Y esa deficiencia nubla la mirada a la hora de enjuiciar nuestra situación. Hace que el juicio sobre el nihilismo sea superficial y que el ojo esté ciego a la presencia del «más inquietante de todos los huéspedes» (Nietzsche, *Voluntad de poder*. Zum Plan, WW X, p. 141). Lo llaman «el más

[3] *N. de los T.:* en este ensayo se irá alternando un sentido «negativo» aniquilador de la nada (la nada negadora) y el sentido «positivo» que le damos a nuestra interpretación como «desistimiento» y «desistir»: ésta es justamente la «nueva dedicación del ser». *Vid. supra*, p. 293, nota 54.
[4] *N. de los T.: vid.* nuestra nota 1.
[5] *N. de los T.:* traducimos un único verbo: «versammelt».

inquietante» porque en su calidad de voluntad incondicionada de voluntad quiere el desterramiento[6] como tal. Por eso, no sirve de nada pretender echarlo, porque en todas partes, desde hace mucho tiempo y de manera invisible, vaga por la casa. De lo que se trata es de descubrir a tal huésped y examinarlo a fondo. Usted mismo escribe (p. 11): «Una buena definición del nihilismo sería comparable al descubrimiento del agente del cáncer. No significaría su curación, pero al menos sí su presupuesto, siempre que las personas colaborasen en general en esta causa. No cabe duda de que se trata de un proceso que afecta a toda la historia».

Por tanto, cabría esperar «una buena definición del nihilismo» a partir de la explicación de la línea, siempre que ese esforzarse todo lo humanamente posible en favor de la curación pudiera llegar a compararse con ser conducido trans líneam. Es verdad que usted insiste en que no se puede equiparar el nihilismo a la enfermedad, de la misma manera que no se le puede identificar con el caos o el mal. El propio nihilismo, como le ocurre al agente causante del cáncer, no es en sí mismo nada enfermo. En relación con la *esencia* del nihilismo no existe ninguna perspectiva de curación ni resulta razonable esperarla. Sin embargo, la postura de su escrito sigue siendo de carácter médico, algo ya visible desde la propia estructura, que lo divide en prognosis, diagnóstico y terapia. El joven Nietzsche nombra una vez al filósofo «médico de la cultura» (WWX, p. 225). Pero ahora ya no se trata de la cultura. Usted dice con razón: «está todo en juego». «Se trata del propio planeta en general» (p. 28). La curación sólo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo. Tanto más necesario se torna el pensar, suponiendo que una experiencia suficiente de la esencia sólo se prepare en un pensar adecuado. Pero en la misma *388*
medida en que desaparecen las posibilidades de una curación inmediatamente efectiva, también disminuye la capacidad del pensar. La esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable. Es lo que está al margen de toda cura o de salvación[7], pero en cuanto tal también es una única forma de remitir a lo salvo[8]. Si el pensar tiene que aproximarse al ámbito de la esencia del nihilismo, necesariamente se tornará más provisional y, por ende, otro.

Que una explicación de la línea pueda aportar una buena definición del nihilismo, que tan siquiera pueda aspirar a ella, es algo cuestionable para un pensar provisional. Una explicación de la línea tiene que intentar otra cosa. Pero, así expresada, la renuncia a una definición parece sacrificar el rigor del pensar. Claro que también podría ocurrir que dicha renuncia fuera precisamen-

[6] *N. de los T.:* «Heimatlosigkeit».
[7] *N. de los T.:* «das Heil-lose», en juego con el anterior «Heilung», «heilbar» (curación, curable).
[8] *N. de los T.:* das «Heile». *Vid.* nota 49, p. 287.

te la que condujera al pensar por el camino de un esfuerzo que permita llegar a experimentar de qué clase es el rigor del pensar adecuado al asunto. Tal cosa nunca podrá decidirse desde el tribunal de la ratio, pues ésta no es en absoluto un buen juez. Por el contrario, empuja irreflexivamente a todo lo que no le parece adecuado *a ella* a la supuesta ciénaga de lo irracional, de la que, además, ella misma pone los límites. La razón y su representar son sólo *un* modo del pensar que de ninguna manera está determinado por sí mismo, sino por lo que ha conminado al pensar apelando para que piense a la manera de la ratio. Que ésta erija su dominio como racionalización de todos los órdenes, como normalización y nivelación en el seno del desarrollo del nihilismo europeo, da tanto que pensar como los correspondientes intentos de escapatoria a lo irracional.

Pero lo que más da que pensar es el proceso por el que el racionalismo y el irracionalismo se enredan de igual modo en una relación de mutua alternancia e intercambio de la que no sólo no saben salir, sino que ni siquiera lo desean. Por eso, se niega toda posibilidad de que el pensar pueda llegar a encontrarse nunca ante una apelación conminatoria[9] que esté fuera de semejante disyunti-
389 va entre lo racional y lo irracional. Un pensar semejante podría ser preparado por eso que intenta avanzar tanteando en la dilucidación histórica, la meditación y la explicación localizada[10].

Mi explicación quiere salir al encuentro de su valoración médica de la situación. Usted mira y va más allá de la línea. Yo por ahora me limito a contemplar la línea representada por usted. Lo uno ayuda a lo otro de manera recíproca en la amplitud y la claridad de la experiencia. Ambas podrían ayudar a despertar la «suficiente fuerza del espíritu» (p. 28) exigida para atravesar la línea.

A fin de divisar el nihilismo en la fase de su consumación, tenemos que recorrer su movimiento en plena acción. La descripción de esta acción será especialmente impactante si, en cuanto descripción, toma parte ella misma en la acción. Pero con ello, la descripción también cae en un extraordinario peligro y en una responsabilidad de muy largo alcance. La responsabilidad de quien se implica de semejante manera tiene que recogerse en aquella palabra de respuesta[11] que nace de un preguntar inalterado dentro de la mayor cuestionabilidad posible del nihilismo y que es asumido y sostenido como co-rrespondencia[12] con este último.

Su obra *El trabajador* (1932) lleva a cabo la descripción del nihilismo europeo en su fase tras la Primera Guerra Mundial. De su tratado se desprende y despliega *La movilización total* (1930). *El trabajador* pertenece a la fase del

[9] *N. de los T.:* «Geheiß». Algunas líneas *supra* apareció como verbo «ha conminado al pensar apelando....».

[10] *N. de los T.:* respectivamente: «Erläuterung», «Besinnung» y «Erörterung».

[11] *N. de los T.:* nótese en alemán el juego entre «Ver-antwortung» [responsabilidad] y «Ant-wort» [respuesta].

[12] *N. de los T.:* «Ent-sprechung».

«nihilismo activo» (Nietzsche). La acción de la obra consistía —y todavía consiste, aunque habiendo cambiado su función— en hacer visible el «carácter total de trabajo» de todo lo real a partir de la figura del trabajador. Así es como el nihilismo, que inicialmente era sólo europeo, aparece en su tendencia planetaria. Y sin embargo no aparece ninguna descripción en sí capaz de mostrar lo real en sí mismo. Cuanto más precisa y aguda es cualquier descripción, tanto más se mueve de manera aún más decidida, y siguiendo su modo de ser específico, dentro de un determinado horizonte. El modo de ver y el horizonte, o como usted dice la «óptica», le vienen dados al representar humano a partir de *390*
experiencias fundamentales de lo ente en su totalidad. Pero estas experiencias ya están precedidas de una apertura, que nunca podría ser llevada a cabo por el hombre, que aclara [13] cómo «es» el ente. La experiencia fundamental que sostiene y atraviesa su representación y su presentación creció entre las batallas de materiales de la Primera Guerra Mundial. Pero lo ente en su totalidad se le muestra a usted a la luz y a la sombra de la metafísica de la *Voluntad de poder*, que Nietzsche explica bajo la forma de una teoría de valores.

En el invierno de 1939 y 1940 expliqué *El trabajador* ante un pequeño círculo de profesores de universidad. Se asombraban de que exista desde hace ya tantos años un libro tan clarividente y que todavía no hayamos aprendido ni tan siquiera a intentar que nuestra mirada recorra el presente según la óptica *El trabajador* y a pensar planetariamente. Se daban cuenta de que la consideración histórico-universal de la historia del mundo no es suficiente a este fin. En aquel momento todo el mundo leía con pasión *Los acantilados de mármol*, aunque, según creo, sin la amplitud de horizonte suficiente, es decir, sin un horizonte planetario. Pero tampoco causó extrañeza que un intento de explicar *El trabajador* fuese censurado y finalmente prohibido. Pues, en efecto, forma parte de la esencia de la *Voluntad de poder* no permitir que lo real, de lo que ella se apodera, aparezca en *esa* realidad bajo cuya forma ella misma viene a la presencia.

Seguramente usted me permitirá que reproduzca una nota de aquel citado intento de explicación. Lo hago porque en esta carta espero poder decir algunas cosas de manera más clara y más libre. La anotación dice así:

> La obra de Ernst Jünger *El trabajador*, tiene peso porque consigue de un modo distinto al de Spengler todo lo que la bibliografía sobre Nietzsche no ha conseguido hasta ahora, es decir, transmitir una experiencia de lo ente y de cómo es lo ente, a la luz del proyecto de Nietzsche de lo ente como voluntad de poder. Desde luego, con ello no se ha captado en absoluto la metafísica de Nietzsche con el pensamiento; ni tan siquiera se indican los caminos que allí conducen; por el contrario: en lugar de volverse cuestionable en sentido auténtico, dicha metafísica se torna obvia y casi superflua.

[13] *N. de los T.:* la apertura que aclara es una traducción para «Lichtung», 'el claro donde se abre el ser'.

391 Como puede ver, la cuestión crítica piensa en una dirección cuya prosecución no entra dentro de las tareas de las descripciones llevadas a cabo en *El trabajador*. Muchas de las cosas que sus descripciones hicieron ver y expresaron por vez primera las ve y las dice hoy todo el mundo. Por otro lado, «La pregunta por la técnica» le debe a las descripciones de *El trabajador* un estímulo duradero. En relación con sus «descripciones» permítame indicarle que no sólo no dibujan una realidad ya conocida, sino que facilitan el acceso a una «nueva realidad» en la que «se trata menos de nuevos pensamientos o de un nuevo sistema...» (*El trabajador*, Prólogo).

Todavía hoy —y ¿cómo no iba a ser así?— lo fructífero de su decir se recoge en la «descripción» bien comprendida. Ahora bien, la óptica y el horizonte que guían la descripción ya no están o no están todavía determinadas como entonces, porque usted ya no forma parte de aquella acción del nihilismo activo que también en *El trabajador* está pensada en el sentido de Nietzsche, es decir, en dirección hacia una superación. Pero no formar ya parte no equivale en absoluto a estar ya fuera del nihilismo y mucho menos si la esencia del nihilismo no es nada nihilista y la historia de esa esencia es más antigua y permanece más joven que las fases históricamente documentables de las distintas formas del nihilismo. Por eso, ni su obra *El trabajador* ni el tratado subsiguiente, *Sobre el dolor* (1934), que aún avanza mucho más lejos, se cuentan entre las actas del movimiento nihilista. Al contrario: a mí me parece que esas obras *permanecen*, porque, en la medida en que hablan en el lenguaje de nuestro siglo, puede volver a prender de nuevo en ellas la llama de ese debate en absoluto consumado con la *esencia* del nihilismo.

Mientras escribo esto me viene a la memoria nuestra charla a finales del pasado decenio. Íbamos andando por la senda de un bosque cuando nos detuvimos en un lugar en el que se abría el ramal de uno de esos caminos que se pierden en el bosque [14]. Por aquel entonces yo le animaba a volver a publi-
392 car *El trabajador* sin ningún tipo de enmienda. Usted aceptaba dicha propuesta, pero sólo con vacilaciones, por razones que tenían menos que ver con el contenido del libro que con el momento más adecuado para su reedición. Nuestra conversación sobre *El trabajador* se interrumpió. Yo mismo no estaba suficientemente concentrado para exponer claramente los motivos de mi sugerencia. Entretanto pienso que ha llegado el momento de decir algo sobre aquello.

Por un lado, el movimiento del nihilismo se ha tornado aún más manifiesto en toda su planetaria y múltiple inevitabilidad, que alcanza a devorar todo. Nadie que sea lúcido puede pretender seguir negando que el nihilismo, en sus formas más variadas, es el «estado normal» de la humanidad (*ibid.* Nietzsche,

[14] *N. de los T.:* «Holzweg».

Voluntad de poder, n.º 23). La mejor prueba de ello son los intentos exclusivamente re-activos contra el nihilismo que, en lugar de arriesgarse a un debate con su esencia, se dedican a la restauración de lo pasado. Buscan su salvación en la huida y concretamente en la fuga ante la contemplación de lo cuestionable de la posición metafísica del hombre. Es la misma huida que apremia en todos aquellos lugares en donde aparentemente se abandona toda metafísica sustituyéndola por logística, sociología y psicología. La voluntad de saber que aquí hace eclosión y su dirigible organización total indican sin duda un aumento de la *Voluntad de poder*, pero de otro tipo del caracterizado por Nietzsche como nihilismo activo.

Por otra parte, lo que intentan ahora su propia literatura y sus aspiraciones es ayudar a salir fuera de la zona del nihilismo consumado, aunque sin abandonar los rasgos fundamentales de la perspectiva abierta por *El trabajador* partiendo de la metafísica de Nietzsche.

Usted escribe (*Über die Linie*, p. 36): «La movilización total ha entrado en un estadio cuya amenaza supera aún la del anterior. Es verdad que el alemán ya no es su sujeto, pero por eso mismo aumenta el peligro de que se convierta en su objeto». Todavía hoy, y con razón, usted sigue viendo la movilización total como un carácter distintivo de lo real. Pero la realidad de lo real, según usted, 393
ya no está determinada por la *«voluntad de* (las cursivas son mías) movilización total» (*El trabajador*, p. 148), ni tampoco lo está ya de tal modo que dicha voluntad pueda seguir valiendo como única fuente de cualquier «aportación de sentido» que todo lo justifique. Por eso escribe usted (*Über die Linie*, p. 30): «No cabe duda de que nuestra substancia [15] (es decir, según p. 31 "las personas, obras e instituciones") se mueve como totalidad sobre la línea crítica. Con esto cambian los peligros y la seguridad». En la zona de la línea, el nihilismo se aproxima a su consumación. La totalidad de la «substancia humana» sólo podrá traspasar la línea cuando dicha substancia asome fuera de la zona del nihilismo consumado.

Por consiguiente, una explicación de la línea tiene que preguntar: ¿en qué consiste la consumación del nihilismo? La respuesta parece estar cerca. El nihilismo estará consumado cuando haya acaparado todo y haya aparecido en todas partes, cuando ya nada pueda afirmarse como excepción porque él se haya convertido en el estado normal. Pero es que es sólo en el estado normal donde se *realiza* la consumación. Aquél es una consecuencia de ésta. Consumación significa el recogimiento de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, difícilmente visibles en su conjunto o en singular. Sólo se pueden pensar las posibili-

[15] *N. de los T.:* «Bestand»: substancia en el sentido de 'sostener', 'dar consistencia', 'ser aquello en lo que consiste algo'. Esta traducción queda más justificada páginas más adelante, cuando habla del carácter sustantivo. *Vid.* notas 34 y 35.

dades esenciales del nihilismo si regresamos con el pensar a su esencia. Y digo «regresamos» porque la esencia del nihilismo precede y por ende va por delante de las manifestaciones nihilistas singulares y las recoge en su consumación. Pero, con todo, la consumación del nihilismo no es ya su final. Con la consumación del nihilismo no hace más que *empezar* la fase final del nihilismo. Presumiblemente su zona será inusualmente grande, puesto que está dominada por un estado normal y su afianzamiento. Por eso, la línea cero, donde llega a su fin la consumación, al final no es nada visible.

Pero ¿qué pasa entonces con las perspectivas de traspasar la línea? ¿La sus-
394 tancia humana está ya inmersa en el tránsito trans líneam o acaba de hollar el amplio campo que se extiende ante la línea? Pero también puede ser que nos estemos dejando hechizar por una inevitable ilusión óptica. Tal vez la línea cero irrumpa bruscamente ante nosotros bajo la forma de una catástrofe planetaria. ¿Entonces, quién la podrá atravesar aún? ¿Y, por otro lado, qué pueden lograr las catástrofes? Las dos guerras mundiales ni detuvieron el movimiento del nihilismo ni lo desviaron de su dirección. Lo que usted dice (p. 36) acerca de la movilización total sirve de confirmación. ¿Qué pasa ahora con la línea crítica? Pues que, en cualquier caso, una explicación localizada del lugar de la línea podría despertar una reflexión sobre si acaso y en qué medida podemos pensar en atravesar la línea.

Lo que ocurre es que el intento de decir algo de línea [16] en un diálogo epistolar con usted se topa con una dificultad particular cuyo fundamento reside en el hecho de que usted sigue hablando el mismo lenguaje en el «otro lado» de la línea, es decir, en el espacio que se encuentra más acá o más allá de la línea. Parece como si al atravesar la línea se hubiera abandonado en cierto modo la posición del nihilismo, pero nos *ha quedado su lenguaje.* No me refiero aquí al lenguaje como mero medio de expresión que pueda uno quitarse o cambiarse como un disfraz sin que aquello que ha llegado al lenguaje se vea afectado lo más mínimo. En el lenguaje aparece en primer lugar y está presente aquello que nosotros, al usar palabras determinantes, sólo expresamos a posteriori a través de expresiones que nosotros creemos que se pueden eliminar o sustituir por otras a capricho. Yo creo que el lenguaje de *El trabajador* ya pone de manifiesto sus rasgos principales en el subtítulo de la obra. Se llama: «Dominio y forma [17]». Define el rasgo fundamental de la obra. Usted entiende «forma» en primer lugar, en el sentido de la psicología de la forma [18] de aquel entonces, como «una totalidad que abarca más que la suma de sus partes». Habría que pensar en qué medida esta definición de forma se sigue apoyando todavía, mediante el «más» y «la suma», en la representación del sumar y deja al carácter

[16] *N. de los T.:* repárese que en el original 'de línea' está en latín.
[17] *N. de los T.:* «Gestalt».
[18] *N. de los T.:* «Gestaltspsychologie».

de forma como tal en la indefinición. Pero usted le da a la forma el rango de un *395*
culto y la distingue, con razón, frente a la «mera idea».

Al lado de esto, la «idea» se entiende aquí modernamente en el sentido de la perceptio, del representar de un sujeto. Por otro lado, la forma sigue siendo para usted sólo aquello a lo que se puede acceder mediante el ver. Se trata de ese ver que los griegos llamaron ἰδεῖν, una palabra que Platón utiliza para nombrar a un mirar que no contempla lo mudable y perceptible con los sentidos, sino lo inmutable, el ser, la ἰδέα. Usted también caracteriza la forma como «ser en reposo». Es verdad que la forma no es una «idea» en el sentido moderno y por eso mismo tampoco es una representación reguladora de la razón en el sentido de Kant. El ser en reposo sigue siendo para el pensar griego algo claramente distinto (diferente) del ente mudable. Vista desde lo ente y mirando hacia el ser, esta diferencia entre ser y ente aparece como la trascendencia, es decir, como lo meta-físico. Pero esta distinción no es una separación absoluta. Lo es tan poco, que en la venida a la presencia (ser) eso que viene a la presencia (lo ente) es traído ahí delante o producido [19], pero no causado en el sentido de una causalidad eficiente. Aquello que trae delante o produce es pensado por Platón en ciertos casos como lo determinante, lo que impone su cuño (τύπος) (*ibid., Teeteto* 192a, 194b). Usted también piensa la relación de la forma con aquello a lo que ella «conforma» como la relación del sello y el cuño. Ahora bien, usted entiende tal acuñar de modo moderno como una manera de prestarle «sentido» a lo que no lo tiene. La forma es «fuente de prestación de sentido» (*El trabajador*, p. 148).

Seguramente, la referencia histórica a la mutua pertenencia de forma, ἰδέα y ser no va a servir para que su obra sea considerada histórica, sino que indica que *su obra tiene su patria en la metafísica.* De acuerdo con ésta, todo ente, mudable y movido, móvil y movilizado, está representado a partir de un «ser en reposo», incluso allí en donde, como en Hegel y Nietzsche, el «ser» (la realidad de lo real) es pensado como el puro devenir y la absoluta movilidad. La forma es «poder metafísico» (*El trabajador*, pp. 113, 124 y 146).

Pero de todos modos, desde otro punto de vista, en *El trabajador* el repre- *396*
sentar metafísico se distingue del platónico e incluso del moderno, excluyendo el de Nietzsche. La fuente de la prestación de sentido, la potencia presente desde el comienzo y que, por ende, todo lo impregna, es la forma en cuanto forma de una *humanidad:* «La forma del trabajador». La forma reside en un entramado esencial de una humanidad que subyace como fundamento a todo ente como sujeto. Lo que forma la subjetividad extrema que emerge en la consumación de la metafísica moderna y que aparece presentada en el pensamiento de ésta no es el carácter de yo de un hombre singular, lo subjetivo del ego, sino la presencia preformada y conformada de un modelo de hombre (un tipo).

[19] *N. de los T.:* «her-vor-gebracht».

En la forma del trabajador y en su dominio ya no se divisa la subjetividad subjetiva y mucho menos la subjetividad subjetivista del ser humano. El ver metafísico de la forma del trabajador corresponde al proyecto de la forma esencial del Zaratustra dentro de la metafísica de la *Voluntad de poder*. ¿Qué se esconde en este manifestarse de la subjetividad objetiva del sujeto (del ser de lo ente) que es entendido como forma humana y no como hombre singular?

El discurso sobre la subjetidad (no subjetividad) del ser humano en cuanto fundamento para la objetividad de todo subiectum (de cada cosa que viene a la presencia) parece paradójico y artificial desde cualquier punto de vista. Pero esta impresión se basa en el hecho de que apenas hemos empezado todavía a preguntar por qué y de qué manera, dentro de la metafísica moderna, es necesario un pensar que represente a Zaratustra como forma. La réplica tantas veces repetida de que el pensar de Nietzsche cayó fatalmente en la poesía no es más que la renuncia a un preguntar que piensa. Y, sin embargo, ni siquiera necesitamos que nuestro pensar vuelva de nuevo hasta la deducción trascendental de las categorías de Kant para ver que cuando se divisa la forma como fuente de prestación de sentido de lo que se está tratando es de la *legitimación* del ser de lo ente. Parecería una explicación demasiado burda decir que aquí, en un mundo
397 secularizado, se pone al hombre como causante del ser de lo ente en el lugar de dios. Es verdad que no admite dudas el hecho de que aquí está en juego el ser humano. Pero el ser (en sentido verbal) del hombre, «el Dasein en el hombre» (*ibid., Kant y el problema de la metafísica,* 1.ª ed., 1929, § 43), no es nada humano. A fin de que la idea[20] del ser humano pueda llegar hasta el rango de lo que subyace ya a todo lo que viene a la presencia, en calidad de esa única presencia que permite una «representación» en lo ente y que así lo «legitima» *en cuanto* ente, para que eso ocurra, primero tiene que estar ya representado el hombre en el sentido de algo subyacente y determinante. Ahora bien, ¿determinante para qué? Para asegurar a lo ente en su ser. ¿Y en qué sentido aparece el «ser», cuando de lo que se trata es del aseguramiento de lo ente? En el sentido de lo que siempre y en todo lugar es comprobable y, por ende, representable. Entendiendo el ser de este modo, Descartes encontró la subjetidad del subiectum en el ego cogito del hombre finito. La aparición de la forma metafísica del hombre como fuente de prestación de sentido es la última consecuencia de la situación del ser humano como subiectum determinante. De acuerdo con esto, la forma interna de la metafísica, que reside en lo que se llama trascendencia, se transforma. Dentro de la metafísica, ésta tiene varios sentidos por motivos esenciales. En donde no se presta atención a esa pluralidad de sentidos se extiende una irremediable confusión que puede considerarse como la característica del representar metafísico que todavía hoy es usual.

[20] *N. de los T.:* este término se cita en latín en el original.

La trascendencia es, por una parte, esa relación que partiendo del ente camina en dirección al *ser* y de este modo relaciona a ambos. Pero trascendencia es también la relación que conduce desde el ente mudable al *ente en reposo.* Finalmente, y de acuerdo con el uso del término «excelencia», trascendencia significa *ese ente supremo en sí mismo* que también es llamado «el ser», de lo que resulta una extraña mezcla y confusión con el primer significado citado.

¿Por qué le aburro remitiéndole a distinciones que hoy se manejan con demasiada ligereza, es decir, que apenas son pensadas en toda su diversidad y 398
mutua pertenencia? Pues bien, lo hago para explicar, a partir de aquí, cómo se transforma lo meta-físico de la metafísica, esto es, la trascendencia, cuando en el ámbito de sus distinciones aparece *la forma* del ser humano como fuente de prestación de sentido. Entendida en sus varios sentidos, la transcendencia se vuelve y transforma en la correspondiente rescendencia[21] y desaparece en ella. Este nuevo redescenso a través de la forma ocurre de tal manera que su presencia se representa y se hace de nuevo presente en lo impresionado por su cuño. La presencia de la forma del trabajador es el poder. La representación de la presencia es su dominio en cuanto «nueva y particular *Voluntad de poder*» (*El trabajador,* p. 70).

Usted ha experimentado y reconocido en el «trabajo» todo lo nuevo y particular en el sentido de carácter total de la realidad de lo real. Con ello, y a la luz de la *Voluntad de poder*, el representar metafísico se desprende de modo aún más decisivo de las ataduras del campo biológico-antropológico que confundió y desorientó de modo tan acusado el camino de Nietzsche, tal como atestigua una anotación como la siguiente: «¿Quiénes se mostrarán como *los más fuertes?* (a la hora del advenimiento de la doctrina del eterno retorno de lo igual)...: los hombres *que están seguros de su poder* y representan con un orgullo consciente la fuerza del hombre *alcanzada* por ellos» (*Voluntad de poder*, n.º 55, Final). El «dominio» (*El trabajador,* p. 192) «hoy sólo es posible como representación de la forma del trabajador, que exige una validez planetaria». El «trabajo» en el sentido supremo que recorre y domina toda movilización es la «representación de la forma del trabajador» (*ibid.*, p. 202). «Pero el modo y la manera en que la forma del trabajador empieza a penetrar el mundo entero es el carácter total de trabajo» (*ibid.*, p. 99). Casi suena igual cuando dice un poco más adelante (*ibid.* p. 150): «La técnica es el modo y la manera en que la forma del trabajador moviliza el mundo».

Inmediatamente antes se puede leer la observación decisiva: «Para tener una relación real con la técnica hay que ser algo más que un técnico» (*ibid.*, p. 149). 399
Sólo puedo entender esta frase de la siguiente manera: con eso de relación «real» usted alude a la relación verdadera. Verdadero es aquello que responde a

[21] *N. de los T.:* literalmente «Reszendenz», en paralelo con «Transzendenz».

la esencia de la técnica. Mediante los resultados técnicos inmediatos, es decir, mediante el carácter siempre especial del trabajo, nunca se alcanza esta relación esencial, porque ésta reside en la relación con el carácter total de trabajo. Sin embargo, el «trabajo» así entendido es idéntico al ser en el sentido de la *Voluntad de poder* (*ibid.*, p. 86).

¿Qué determinación esencial de la técnica se infiere de esto? Que es «el símbolo de la forma del trabajador» (*ibid.*, p. 72). «En cuanto movilización del mundo por medio de la forma del trabajador» (*ibid.*, p. 154), la técnica se basa manifiestamente en la mentada transformación de la trascendencia en la rescendencia de la forma del trabajador, por la que la presencia de esta forma se despliega en la representación de su poder. Por eso puede usted escribir *(ibid., loc. cit.):* «Como destructora de toda fe en general, la técnica también es... el poder más decisivamente anticristiano que jamás haya aparecido hasta ahora».

Su obra *El trabajador* ya prediseña en su subtítulo, «Dominio y forma», los rasgos fundamentales de esa nueva metafísica de la *Voluntad de poder* que emerge en su totalidad, en la medida en que dicha voluntad se presenta ahora en todas partes y de modo completo como trabajo. Ya durante el transcurso de mi primera lectura de la obra me surgieron las preguntas que todavía hoy sigo considerando que debo plantear: ¿desde dónde se determina la esencia del trabajo? ¿Resulta de la forma del trabajador? ¿Cómo es que la forma es la del trabajador si no la penetra la esencia del trabajo? ¿Según esto, acaso dicha forma recibe su presencia de carácter humano a partir de la esencia del trabajo? ¿De dónde procede el sentido del trabajar y del trabajador en ese elevado rango que usted le atribuye a la forma y a su dominio? ¿Surge dicho sentido del hecho de que aquí el trabajo está pensado como una impresión acuñada por la *Voluntad de poder*? ¿Tal vez esta particularización surge de la esencia de la técnica «en
400 cuanto movilización del mundo a través de la forma del trabajador? Y, finalmente, ¿remite la esencia de la técnica así determinada a ámbitos aún más originarios?

Sería demasiado fácil señalar que en su exposición sobre la relación entre el carácter total del trabajo y la forma del trabajador existe un círculo que ata lo determinante (el trabajo) y lo determinado (el trabajador) en su recíproca relación. En lugar de tomarnos esta indicación como testimonio de un pensar ilógico, yo entiendo ese círculo como señal de que aquí hay que seguir pensando en torno a una totalidad, aunque por supuesto con un pensar que nunca podrá tomar como norma una «lógica» medida de acuerdo con la libertad de contradicción.

Las preguntas anteriormente expuestas desembocan en un grado de cuestionabilidad aún mayor si las concibo tal y como quería exponérselas a usted no hace mucho tiempo con ocasión y como continuación de mi conferencia de

Múnich («La pregunta por la técnica»). Si la técnica es la movilización del mundo mediante la forma del trabajador, entonces ocurre mediante esa presencia que imprime cuño propia de esta particular *Voluntad de poder* con carácter humano. En la presencia y la representación se anuncia el rasgo fundamental de lo que se le desveló al pensamiento occidental como ser. «Ser» quiere decir desde la temprana Grecia hasta los últimos tiempos de nuestro siglo: estar presente. Todo tipo de presencia y presentación surge del acontecimiento propio [22] del presentarse o venir a la presencia. Pero, en cuanto realidad de lo real, la «*Voluntad de poder*» es un modo de manifestación del «ser» de lo ente. El «trabajo», aquello de donde la forma del trabajador recibe a su vez su sentido, es idéntico al «ser». Aquí queda por pensar si acaso y en qué medida la esencia del «ser» es en sí misma la referencia al ser humano (*ibid.*, *¿Qué significa pensar?* pp. 73 s.). Entonces, la relación entre el «trabajo» metafísicamente entendido y el «trabajador» debería tener su fundamento en esta relación. A mí me parece que ya no es posible eludir las siguientes preguntas:

¿Podemos acaso pensar la forma del trabajador como forma, podemos pensar la ἰδέα de Platón como εἶδος, de modo aún más originario y en su propio origen esencial? Si es que no, ¿qué motivos nos lo impiden y en su lugar exigen que aceptemos sencillamente forma e ἰδέα como lo último para nosotros y lo 401
primero en sí? Si es que sí, ¿por qué caminos puede moverse la pregunta por el origen esencial de la ἰδέα y de la forma? Por decirlo formalmente, ¿surge la esencia de la forma en el ámbito originario de lo que yo llamo com-posición [23]? Según esto, ¿forma parte también el origen esencial de la ἰδέα del mismo ámbito del que surge la esencia de la forma emparentada con ella? ¿O acaso la com-posición es sólo una función de la forma de alguna humanidad? Si así fuera, la *esencia* o venir a la presencia del ser y por ende el ser de lo ente no pasarían de ser un producto del representar humano. La era en la que el pensamiento europeo pensaba de esta guisa sigue arrojando sobre nosotros sus últimas sombras.

En un primer momento, estas preguntas acerca de la forma y la com-posición no pasan de ser reflexiones aisladas. No se le pueden imponer a nadie, sobre todo desde el momento en que ellas mismas están luchando todavía contra su propia provisionalidad. Tampoco las exponemos en esta carta con la intención de decir que éstas son las que habría que haber planteado en *El trabajador*. Exigir tal cosa sería no reconocer en toda su valía el estilo de la obra. Lo que pretenden es ofrecer una interpretación de la realidad desde la perspectiva

[22] *N. de los T.:* «Ereignis».

[23] *N. de los T.:* traducimos «Ge-stell», término de debatida traducción en Heidegger. Su sentido habitual es 'armazón', pero con el guión se remarca la raíz del verbo «stellen», 'poner, colocar'. Como, por otro lado, el prefijo «ge» se usa para los colectivos («Gebirge», «Gebrüder»), nuestra propuesta es 'composición'.

de su carácter total de trabajo, de tal modo que la propia interpretación forme parte de dicho carácter y proclame el carácter especial de trabajo de un autor en esta época. Por eso, al final del libro, en el «Sumario» (p. 296, nota), aparecen las siguientes frases: «Todos estos conceptos (forma, tipo, construcción orgánica, total) están ahí, *nota bene,* para ayudar a comprender. No nos importan en sí mismos. Podemos sin más olvidarlos o dejarlos a un lado, una vez que los hemos usado a modo de magnitudes de trabajo para captar una realidad determinada que existe a pesar y más allá de todo concepto; el lector tiene que pasar *a través* de la descripción y mirar más allá, como a través de un sistema óptico».

Desde entonces siempre que he leído sus escritos me he atenido a su «nota bene» y me he preguntado si para usted los conceptos, los significados de las
402 palabras y, antes que nada, el lenguaje pueden ser sólo un «sistema óptico», si frente a estos sistemas puede subsistir tal vez una realidad en sí, ante la que se puedan eliminar o sustituir los sistemas como si fueran meros aparatos que se atornillan y desatornillan. ¿Acaso no forma ya parte del sentido de las «magnitudes de trabajo» el hecho de que sólo contribuyen a determinar la realidad y el carácter total de trabajo de todo lo real desde el momento en que ellas mismas están ya determinadas por éste? Pero los conceptos están ahí «para ayudar a comprender». Lo que ocurre es que el representar moderno de lo real, la objetivación, en la que se mueve por anticipado el com-prender[24], no deja de ser en todas partes un ataque[25] a lo real, en la medida en que se le provoca para que se muestre en el horizonte de la presa[26] representadora. En el ámbito de la comprensión moderna y contemporánea, esta provocación tiene como consecuencia que la realidad com-prendida pasa sin querer —y durante mucho tiempo sin que ni siquiera se tome cuenta de ello— a un contraataque que, pese a Kant, coge repentinamente por sorpresa a la moderna ciencia de la naturaleza, la cual sólo puede reponerse de tal sorpresa y convertirla en un conocimiento asegurado mediante sus propios descubrimientos en el seno del proceder científico.

Seguramente, la relación de indeterminación de Heisenberg no puede deducirse directamente de la interpretación trascendental del conocimiento físico de la naturaleza de Kant. Pero, de igual modo, tampoco se puede representar ni pensar nunca dicha relación sin que este representar retroceda en un primer momento al ámbito trascendental de la relación sujeto-objeto. Si ha ocurrido esto, entonces es cuando empieza la cuestión del origen esencial de la objetivación de lo ente, es decir, de la esencia del «com-prender».

[24] *N. de los T.:* «Be-greifen». Como verbo sin guión equivale a 'concebir'; mediante el guión se destaca el sentido de «greifen», que es 'asir', 'apresar', 'prender'. El sustantivo correspondiente es «Begriffe», esto es, 'conceptos'.

[25] *N. de los T.:* «Angriff», nuevamente sustantivo que incluye «griff», 'presa', jugando con los anteriores citados.

[26] *N. de los T.:* «Griff», es decir, como miembro independiente, 'presa'.

Pero en su caso y en el mío no se trata siquiera de conceptos de una ciencia, sino de palabras fundamentales como forma, dominio, representación, poder, voluntad, valor, seguridad o de la presencia (venida a la presencia) y de la nada, que, como ausencia, interrumpe la presencia («desiste»), pero sin llegar a aniquilarla nunca. En la medida en que «desiste», la nada se confirma más bien como una presencia destacada, y se vela a sí misma en cuanto tal presencia. En *403*
dichas palabras fundamentales reina otro decir distinto del enunciado científico. Es verdad que el representar metafísico también conoce conceptos, pero son distintos de los conceptos científicos y no sólo en el grado de universalidad. Kant fue el primero en ver esto con toda claridad (*Crítica de la razón pura,* A 843, B 871). Los conceptos metafísicos son en su esencia de otra naturaleza, en la medida en que lo que comprenden y el comprender mismo siguen siendo lo mismo en un sentido originario. Por eso, en el ámbito de las palabras fundamentales del pensar, todavía resulta menos indiferente si los olvidamos o si los seguimos utilizando sin tasa sin haberlos previamente examinado, sobre todo si los usamos en aquel lugar en el que deberíamos salir de la zona en la que tales conceptos de com-prensión[27] citados por usted nos dicen lo que es determinante: la zona del nihilismo consumado.

Su escrito *Über die Linie* habla del nihilismo como de un «poder fundamental» (p. 60); plantea la pregunta por el futuro «valor fundamental» (p. 31); vuelve a nombrar la «forma» y «también la forma del trabajador» (p. 41). Si no me equivoco, esta última ya no es la única forma «en la que habita el reposo» *(loc. cit.).* Por el contrario, usted dice (p. 10) que el ámbito del poder del nihilismo es de un tipo tal que allí «falta la aparición principesca del hombre». ¿O es que la forma del trabajador es precisamente esa forma «nueva» en la que todavía se esconde la aparición principesca? También en el ámbito del traspasamiento de la línea lo que importa es la «seguridad». También allí sigue siendo el dolor la piedra de toque y el criterio de prueba. También lo «metafísico» reina en el nuevo ámbito. ¿Sigue hablando aquí la palabra fundamental «dolor» con el mismo significado caracterizado en su tratado *Sobre el dolor,* en el que la posición «del trabajador» es llevada hasta su extremo? ¿Conserva lo metafísico, también más allá de la línea, el mismo sentido que en *El trabajador*, esto es, el de lo que es «adecuado a la forma»? ¿O acaso en el lugar de la representación de la forma de una esencia con carácter humano, que hasta ahora era la única manera de legitimación de lo real, aparece ahora el «trascender» hacia una «trascendencia» y una excelencia de un tipo *no* humano, sino divino? ¿Emerge otra vez *404*
aquí el elemento teológico que reina en el fondo de toda metafísica? (*Über die Linie,* pp. 32, 39 y 41). Cuando usted dice en su escrito *El libro del reloj de arena* (1954), p. 106, que «en el dolor se pone a prueba la forma», hasta donde

[27] *N. de los T.:* en el original, «Be-griffe».

yo veo, usted está manteniendo la estructura fundamental de su pensamiento, pero deja que las palabras fundamentales «dolor» y «forma» hablen en un sentido nuevo, pero aún no explicado expresamente. ¿O tal vez me equivoco?

Éste sería el momento adecuado para entrar en su tratado *Sobre el dolor* y sacar a la luz la interna conexión entre «trabajo» y «dolor». Dicha conexión pone de manifiesto referencias metafísicas que a usted se le revelan desde la posición metafísica de su obra *El trabajador*. Para poder redibujar más claramente las referencias que sostienen la conexión entre «trabajo» y «dolor», haría falta nada menos que pensar a fondo el rasgo fundamental de la metafísica de Hegel, esto es, la unidad que unifica la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. El rasgo fundamental es la «absoluta negatividad» en cuanto «fuerza infinita» de la realidad, es decir, del «concepto existente». En esa misma (que no igual) pertenencia a la negación de la negación, el trabajo y el dolor revelan su parentesco metafísico más íntimo. Esta indicación es suficiente para sugerir qué clase de demoradas explicaciones serían necesarias aquí, para estar a la altura del asunto. Si nos atreviéramos a pensar a fondo las relaciones entre el «trabajo», como rasgo fundamental de lo ente, y el «dolor», pasando más allá de la *Lógica* de Hegel, la palabra griega para dolor, ἄλγος, nos hablaría y nos diría algo por vez primera. Presumiblemente ἄλγος está emparentada con ἀλέγω, que significa, en cuanto intensivo de λέγω, un íntimo recoger. Entonces, el dolor sería lo que recoge en lo más íntimo. La noción hegeliana de «concepto» y su «esfuerzo», bien entendido, dicen lo mismo sobre el suelo transformado de la metafísica absoluta de la subjetividad.

405 El hecho de que usted llegase por otro camino a las relaciones metafísicas entre trabajo y dolor es un bonito testimonio de cómo usted, en el modo de su representar metafísico, ha intentado oír la voz que se percibe desde esas referencias.

¿En qué lengua habla el rasgo fundamental del pensar, que prediseña un traspasar la línea? ¿Es que el lenguaje de la metafísica de la *Voluntad de poder*, de la forma y de los valores tiene que ser puesto a salvo más allá de la línea crítica? ¿Y, cómo, si el lenguaje de la metafísica y la propia metafísica, ya sea la del dios vivo o la del dios muerto, construyeron, *como* metafísica, esa barrera que impide el tránsito al otro lado de la línea, es decir, la superación del nihilismo? Si así fuera, ¿el traspasar la línea no tendría que convertirse necesariamente en una transformación del decir y exigir una relación transformada con la esencia del lenguaje? ¿Y su referencia con el lenguaje no es de una clase tal que también le exige a usted otra caracterización del lenguaje conceptual de las ciencias? Cuando, como ocurre a menudo, se representa este lenguaje como nominalismo, esto indica que todavía seguimos enredados en la concepción lógico-gramatical de la esencia del lenguaje.

Estoy escribiendo todo esto bajo la forma de preguntas, pues, efectivamente, hasta donde yo veo, hoy día no hay un pensar capaz de otra cosa que no sea

reflexionar incansablemente sobre lo que provoca tales preguntas. Tal vez llegue el instante en que la esencia del nihilismo se muestre bajo una luz más clara por otros caminos. Hasta entonces yo me contento con suponer que sólo podemos meditar sobre la esencia del nihilismo si empezamos por adentrarnos por el camino que conduce a una explicación de la esencia del ser. La pregunta por la nada sólo se explica si tomamos ese camino. *Lo que ocurre es que la pregunta por la esencia del ser se apaga y extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser.*

Creo que debería resultar manifiesto que la transformación del decir que 406
reflexiona sobre la esencia del ser se ve relegada en favor de otras exigencias ajenas al cambio de una vieja terminología por otra nueva. Si bien cabe presumir que un esfuerzo en favor de dicha transformación seguirá siendo muy torpe durante mucho tiempo, esto no es motivo suficiente para no hacerlo. Hoy estamos más tentados que nunca de infravalorar la prudencia reflexiva del pensar, midiéndola por el rasero del tiempo del calcular y planificar, ya que éstos justifican inmediatamente y ante todo el mundo sus invenciones técnicas por medio de los éxitos económicos. Esta infravaloración del pensar le lleva a exigencias excesivas que se rigen por criterios que le son ajenos. Al mismo tiempo se le supone al pensar la pretensión desmesurada de saber la solución a los enigmas y traer la salvación. A la vista de todo esto, hay que darle a usted toda la razón cuando señala la necesidad de dejar que fluyan todas las fuentes de energía aún intactas y de poner en obra toda posible ayuda a fin de mantenernos «en el flujo del nihilismo».

De todos modos, no debemos dejar de prestar la debida atención a la explicación de la *esencia* del nihilismo, aunque sólo sea porque el nihilismo tiene a gala disfrazar su propia esencia con el propósito de sustraerse al debate decisivo. Sólo este debate podría ayudar a abrir y preparar un ámbito libre en el que se experimente eso que usted llama «una nueva dedicación del ser» (*Über die Linie,* p. 32).

Usted escribe: «El instante en que se haya pasado la línea traerá una nueva dedicación del ser y con ello empezará a brillar lo que realmente es».

Esta frase es fácil de leer, pero difícil de pensar. Ante todo, quisiera preguntar si, a la inversa, no sería más bien la nueva dedicación del ser la que trajera el instante para pasar la línea. Parece como si esta pregunta se contentara con darle la vuelta a su frase. Pero hay que tener en cuenta que una mera inversión equivale siempre a un modo de hacer engañoso, pues la solución que se trata de proponer queda atrapada en la pregunta que se ha molestado en invertir. Su frase dice: aquello «que realmente es», es decir, lo real o lo ente, empieza a brillar porque el ser asume una nueva dedicación. Por eso, ahora preguntamos de 407
modo más adecuado si «el ser» es algo por sí mismo y si, además, también se dedica a veces al hombre. Presumiblemente, lo que llamamos «el ser», aunque

sea de un modo todavía bastante torpe e indefinido, es la propia dedicación todavía velada. Pero ¿acaso esa dedicación no ocurre todavía y de un modo extraño bajo el dominio del nihilismo, concretamente en un modo en que «el ser» vuelve sus espaldas [28] y se sustrae en la ausencia? Pero volverse y sustraerse no son lo mismo que nada. Casi reinan de manera más apremiante para el hombre, de tal modo que hasta lo echan fuera, le chupan su hacer y aspirar y finalmente lo absorben en el flujo que se retira, de tal modo que el hombre podría creer que ya sólo se encuentra consigo mismo. Pero en realidad su yo ya no es otra cosa que el desgaste de su ex-sistencia en el dominio de eso que usted caracteriza como carácter total de trabajo.

Ciertamente, si prestamos la suficiente atención, la dedicación y el volverse del ser no se dejan representar nunca como si sólo atañesen al hombre de vez en cuando y sólo durante unos instantes. El ser del hombre reside más bien en el hecho de que siempre, de una manera o de otra, perdura y habita en la dedicación y el volverse. Del «ser mismo» decimos siempre *demasiado poco* si, diciendo «el ser», dejamos que su venir a la presencia venga *al ser* humano y de este modo no reconocemos que este ser mismo también es parte constituyente del «ser». También del hombre decimos siempre *demasiado poco* si, diciendo el «ser» (no el ser hombre), disponemos al hombre por sí mismo y, después, llevamos lo así dispuesto a una relación con el «ser». Pero también decimos *demasiado* cuando pensamos el ser como aquello que todo lo abarca y comprende y nos representamos al hombre únicamente como un ente particular entre otros (planta, animal) poniendo a ambos en relación. Porque, efectivamente, en el ser humano ya reside la relación con aquello que mediante la referencia, el referir en el sentido del usar, ya está determinado como «ser» y de este modo escapa a su supuesto «en sí y para
408 sí». El discurso del «ser» va azuzando al representar de dificultad en dificultad, sin que la fuente de este desconcierto y perplejidad tenga a gala mostrarse.

Pero parece que todo entra en orden si no dejamos intencionadamente de prestar atención a eso pensado desde hace tiempo: la relación sujeto-objeto. Esta relación dice que a cada sujeto (hombre) le pertenece un objeto (ser) y viceversa. Y es cierto, si no fuera porque este conjunto, relación, sujeto y objeto, ya residen —como se ha mostrado— en la esencia de aquello que nos representamos de modo totalmente insuficiente como relación entre ser y hombre. Subjetividad y objetividad se fundan ya por su parte en un particular carácter manifiesto del «ser» y del «ser humano». Este carácter manifiesto fija el representar en la distinción entre ambos como objeto y sujeto. Desde ese momento, dicha distinción adquiere un valor absoluto y destierra al pensar a un callejón sin salida. Un planteamiento del «ser» que pretenda nombrar a éste consideran-

[28] *N. de los T.:* traducimos «sich abwendet». Como sustantivo «Abwendung», traducimos 'volverse'. Nótese el juego con «Zuwendung», traducido como 'dedicación', pero donde también entra la palabra «Wendung» [vuelta, giro].

do la relación sujeto-objeto no pensará en lo que deja impensado y era digno de ser cuestionado. Y, así, el discurso sobre la «dedicación del ser» sigue siendo un recurso de lo más cuestionable, porque el ser consiste en la dedicación y en consecuencia ésta no puede ser algo que se le suma al «ser».

Presentarse («ser») es siempre y en todo momento, en cuanto presentarse, un presentarse para el ser humano, puesto que el presentarse es un mandato conminatorio que reclama al ser humano. En cuanto tal, el ser humano presta oído, porque pertenece al mandato que conmina y reclama, esto es, a la venida a la presencia. Entonces, eso que es siempre lo mismo, la mutua pertenencia de reclamo y escucha, ¿podría ser «el ser»? Pero ¿qué digo? «Ser» ya no puede ser, si es que intentamos pensar plenamente el «ser» tal como reina destinalmente, es decir, como presentarse, que es el único modo en que correspondemos a su esencia destinal. Entonces, tendríamos que hacer desaparecer la palabra «ser», que aísla y separa, con la misma determinación que el término «hombre». La pregunta por la relación entre ambas se ha revelado insuficiente, porque nunca llega al ámbito de lo que querría preguntar. La verdad es que entonces ni siquiera podemos decir que «el ser» y «el hombre» «sean» lo mismo en el senti- *409*
do de que *éstos* se pertenezcan mutuamente, pues, si *así* decimos, seguimos dejando que ambos sigan siendo para sí.

Pero ¿para qué menciono en una carta sobre la esencia del nihilismo consumado cosas tan abstractas y difíciles? Por un lado, para indicar que en absoluto es más fácil decir «el ser» que hablar de la nada; y, además, para mostrar una vez más de qué modo tan ineludible depende todo aquí del correcto decir, esto es, de ese Λόγος cuya esencia nunca puede ser experimentada por una lógica y dialéctica procedentes de la metafísica.

¿Depende del «ser» (durante un instante esta palabra nombrará ese mismo asunto cuestionable dentro del cual la esencia del ser y la esencia del hombre entran en una relación de mutua pertenencia), depende del «ser» el hecho de que nuestro decir fracase en su intento de corresponder con él y sólo quede eso que, cuando se utiliza el título de «mística», se vuelve enseguida e injustamente sospechoso? ¿O acaso depende de nuestro decir que eso no hable todavía porque aún no ha sido capaz de adaptarse a una correspondencia con la esencia del «ser»? ¿Dejaremos a la libre voluntad de los dicentes la tarea de escoger el lenguaje que debe decir las palabras fundamentales en el instante de pasar más allá de la línea, es decir, cuando se atraviese la zona crítica del nihilismo consumado? ¿Basta con que ese lenguaje sea universalmente comprensible o tal vez reinan aquí otras leyes y medidas que son tan singulares como el instante de la historia mundial de consumación planetaria del nihilismo y des-com-posición o análisis[29] de su esencia?

[29] *N. de los T.:* «Aus-einander-setzung».

Son preguntas que apenas nos empiezan a parecer dignas de ser preguntadas cuando ya nos encontramos en ellas como en casa y no dejamos de hacerlas aun a riesgo de tener que abandonar antiguas costumbres bien arraigadas del pensar, en el sentido del representar metafísico, y de que se nos eche en cara que despreciamos toda sana razón.

Son preguntas que, al caminar «más allá de la línea», denotan una especial
410 intensidad, porque esa andadura se mueve en el ámbito de la nada. ¿Tal vez desaparece la nada con la consumación o, al menos, con la superación del nihilismo? Seguramente sólo se llega a dicha superación cuando, en lugar de la apariencia de la nada negadora, puede llegar a venir y ser recibida junto a nosotros, mortales, esa esencia de la nada que antaño y desde siempre estuvo emparentada con el «ser».

¿De dónde viene esta esencia? ¿Dónde tenemos que buscarla? ¿Cuál es el lugar de la nada? No creo que preguntemos de modo demasiado irreflexivo si buscamos el lugar y tratamos de explicar y localizar la esencia de la línea. Pero ¿es esto algo diferente de lo que usted exige, es decir, lograr «una buena definición del nihilismo»? Parece como si el pensar estuviese encerrado en el interior de un círculo mágico dando vueltas enloquecido alrededor de la misma cosa pero sin lograr aproximarse nunca a ella. Pero quizás ese círculo es una espiral oculta. Puede que, mientras tanto, la espiral se haya estrechado. Y esto significa que el modo en que nosotros nos aproximamos a la esencia del nihilismo también cambia. La bondad de esa «buena definición», justamente exigida, encuentra su confirmación en el hecho de que nosotros renunciamos a querer definir, en la medida en que el definir tiene que fijarse en afirmaciones en las que el pensar se muere. Pero puesto que sólo es negativa, no deja de ser una pobre ganancia aprender a aceptar que sobre la nada, el ser y el nihilismo, sobre su esencia y sobre el ser (verbal) de la esencia (nominal) [30], no se puede obtener ninguna información que pueda presentarse a nuestra disposición bajo la forma de afirmaciones y enunciados.

Sí se puede considerar una ganancia en la medida en que nos damos cuenta de que aquello a lo que se tiene que aplicar la citada «buena definición», la esencia del nihilismo, nos remite a un ámbito que exige otro decir. Si la dedicación pertenece al «ser» de tal manera que éste reside en aquélla, entonces el «ser» se disuelve en la dedicación. Ésta se torna ahora eso que debe ser cuestionado, y es bajo esa forma como a partir de ahora debe ser pensado el ser, que regresa de nuevo a su esencia y se sume en ella. Por consiguiente, la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito sólo puede escribir ya «ser» del
411 siguiente modo: ~~ser~~. Esa tachadura en forma de aspa en principio sólo trata de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al

[30] *N. de los T.:* en alemán «Wesen» [verbal] y «Wesen» [nominal].

«ser» como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviese excluido fuera del «ser». Pero no sólo no está fuera, es decir, no sólo está comprendido dentro del «ser», sino que, usando al ser humano, el «ser» se ve abocado a renunciar a la apariencia del para-sí, motivo por el que tiene otra esencia distinta de la que le gustaría a la representación de un tipo de compendio que abarca la relación sujeto-objeto.

Después de lo dicho, el signo del aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por contra, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa (*vid. Vorträge und Aufsätze,* 1954, pp. 145-204).

El venir a la presencia se dirige y dedica como tal al ser humano, en el que por fin se consuma la dedicación, en la medida en que éste, el ser humano, se acuerda de ella. El hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~. Esto quiere decir que el ser humano forma parte de aquello que en la tachadura en aspa del ser reclama [31a] al pensar en un mandato conminatorio más inicial. El venir a la presencia se funda en esa dedicación que, como tal, utiliza dentro de sí misma al ser humano a fin de que éste se prodigue y desgaste en ella.

La nada tendría que ser escrita y pensada como el ~~ser~~, porque a la nada le corresponde el ser humano que recuerda y no precisamente de modo marginal. De acuerdo con esto, si la nada llega a alcanzar en el nihilismo un predominio particular, entonces el hombre no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que forma parte esencial de él. Pero en este caso todo lo que constituye la «substancia» humana no está en algún lugar de este lado de la línea para luego atravesarla y aposentarse del otro lado junto al ser. El propio ser humano forma *412*
parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación. En cuanto ser que es usado en el ~~ser~~, el hombre es parte integrante de la zona del ~~ser~~ y, por lo tanto, de la zona de la nada. El hombre no se limita a estar *en* la zona crítica de la línea. Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, *es* esa zona y por ende la línea. Pensada como señal de la zona del nihilismo consumado, la línea no es en ningún caso algo que se encuentre ante el hombre y que puede ser traspasado. Pero entonces también desaparece la posibilidad de un trans líneam y de su traspasamiento.

Cuanto más reflexionamos acerca de «la línea», tanto más desaparece esa imagen fácilmente accesible, aunque sin que los pensamientos provocados por ella tengan que perder su significado. En el escrito *Über die Linie* usted describe el lugar del nihilismo y ofrece una valoración de la situación y de las posibilidades de movimiento del hombre en relación con el lugar descrito y designado

[31a] 1.ª ed. (1956): «Ereignis».

mediante la imagen de la línea. No cabe duda de que es preciso una topografía del nihilismo, de su proceso y de su superación. Pero a la topografía le debe preceder una topología: la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y la nada, que determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo.

¿A qué lugar pertenecen el ser y la nada, jugando entre los cuales despliega su esencia el nihilismo? En el escrito *Über die Linie* (pp. 22 ss.) usted nombra «la reducción» como principal característica de las corrientes nihilistas: «Se agota lo superfluo: el hombre se siente explotado en numerosos sentidos, no sólo económicos». Pero usted añade con razón: «esto no excluye que ella (la reducción) esté vinculada en amplias zonas a un creciente despliegue de poder y de fuerza de penetración», del mismo modo que la desaparición «no es mera desaparición» (p. 23).

413 ¿Qué otra cosa significa esto sino que el movimiento hacia la disminución de la plenitud y de la originariedad dentro de lo ente en su totalidad no sólo está acompañado, sino determinado por un aumento de la *Voluntad de poder*? La *Voluntad de poder* es la voluntad que *se* quiere. En cuanto tal voluntad y en sus ordenanzas aparece tempranamente prefigurado y reinando de distintos modos eso que, representado desde lo ente, va más allá de lo ente y dentro de este traspasamiento vuelve a actuar sobre lo ente, ya sea como fundamento de lo ente o como su causa. Esa reduccción que se puede constatar dentro de lo ente se basa en una producción del ser, en concreto en el despliegue de la *Voluntad de poder* en la incondicionada voluntad de voluntad. La desaparición, la ausencia, está determinada a partir de una presencia y mediante ella. Antecede a todo lo que desaparece y lo traspasa. Y así, también en ese lugar donde va a desaparecer lo ente no sólo reina éste para sí, sino que primero y de modo determinante reina otra cosa. En todas partes hay un traspasamiento que retorna al ente, un «trascendens por antonomasia» (*Ser y tiempo,* § 7), «el ser» de lo ente. Traspasamiento es la propia metafísica, pero teniendo en cuenta que este nombre ya no significa ninguna doctrina o disciplina de la filosofía, sino que «se da» dicho traspasamiento (*Ser y tiempo,* § 43 c). Se da en la medida en que es llevado al camino de su reinar o, lo que es lo mismo, es encaminado hacia su destino. La incalculable plenitud y la súbita aparición de lo que se despliega como traspasamiento es lo que se llama el destino de (gen. obj.) la metafísica.

Conforme a ese destino, el representar humano también se torna metafísico. Ciertamente, las representaciones metafísicas de lo ente pueden ser representadas históricamente en su sucesión como un suceder, pero tal suceder no es la historia del ser, sino que es éste el que reina como destino del traspasamiento. El hecho de que «se da» y el cómo «se da» el ser de lo ente es la meta-física en el sentido indicado.

Aun cuando la imaginamos solamente en el sentido de una negación total de lo que viene a la presencia, ausentándose, la nada también forma parte del presentarse, como una de sus posibilidades. Así pues, si en el nihilismo reina la nada, si la esencia de la nada forma parte del ser, pero por su parte el ser es el destino del traspasamiento, entonces la esencia de la metafísica se muestra como lugar esencial del nihilismo. Esto sólo se puede decir y seguir manteniendo cuando y mientras experimentamos la esencia de la metafísica como destino del traspasamiento. *414*

Entonces ¿en qué se basa la superación del nihilismo? En la superación[32] de la metafísica. Éste es un pensamiento muy chocante. Normalmente se trata de evitarlo. Pero con mucho menor motivo hay razón para tratar de suavizarlo. Sin embargo, nos encontraremos con menos resistencia a aceptar este pensamiento si tenemos en cuenta que, de acuerdo con él, la esencia del nihilismo no es nada nihilista y que la metafísica no se ve en absoluto privada de su antigua dignidad por el hecho de que su propia esencia albergue en sí el nihilismo.

Por lo tanto, habría que buscar la zona de la línea crítica, es decir, el lugar de la esencia del nihilismo consumado, en ese lugar en el que la esencia de la metafísica despliega sus posibilidades extremas y se recoge en ellas. Esto ocurre en donde la voluntad de voluntad quiere o, lo que es lo mismo, exige, *pone,* todo lo que viene a la presencia única y exclusivamente en la disponibilidad permanente y uniforme de su substancia. El ~~ser~~ no desaparece como recogimiento incondicionado de semejante poner. Lo que hace es irrumpir en una singular e inquietante extrañeza[33]. En la desaparición y en la reducción sólo se muestra lo anteriormente presente, lo que la voluntad de voluntad aún no ha asido, sino que deja todavía en el seno de esa voluntad del espíritu que se mueve a sí misma de modo total, en la que se mueve el pensar de Hegel.

La desaparición de lo anteriormente presente no es un desaparecer de la presencia. Por contra, la presencia se sustrae. Pero este sustraerse le queda oculto al representar determinado por el nihilismo. Parece como si eso que se presenta en el sentido de la substancia[34] se bastase a sí mismo. Su carácter sustantivo y perdurable[35] y eso que pone en dicha estabilidad, esto es, el venir a la presencia de lo presente, asemejan, cuando se habla de ellos, una invención de un pensar extraviado que a fuerza de tanto «ser» ya no es capaz de ver lo ente, la supuesta única «realidad». *415*

En la fase del nihilismo consumado parece como si no hubiera nada semejante al *ser* de lo ente, como si no hubiera nada que tuviera que ver con el ser (en el sentido de la nada que desiste). El ~~ser~~ permanece ausente de un modo

[32] *N. de los T.:* 'superación' es aquí «Verwindung», mientras 'traspasamiento' es «Überwindung».
[33] *N. de los T.:* traducimos «Unheimlichkeit», que además del sentido de 'algo extraño y misterioso' también encierra el sentido de lo 'inhóspito'.
[34] *N. de los T.:* «Bestand».
[35] *N. de los T.:* «Beständigkeit».

extraño. Se esconde. Se mantiene en un ocultamiento [36] que se esconde a sí mismo. Pero en este encubrir reside la esencia del olvido experimentada al modo griego. Al final, o lo que es lo mismo, a partir del principio de su esencia, dicha esencia no es nada negativo, sino que en calidad de en-cubrimiento [37] es presumiblemente un cubrir o poner a salvo que preserva a algo aún no desocultado [38]. Para el representar corriente el olvidar adopta fácilmente la apariencia del mero descuidar y perder, de lo deficiente y malogrado. Normalmente, estamos acostumbrados a entender el olvidar y la tendencia al olvido exclusivamente como un descuido con el que nos podemos encontrar muy a menudo como un estado del hombre representado por sí mismo. Nos quedamos todavía muy lejos de una determinación de la esencia del olvido. Pero incluso cuando logramos divisar la esencia del olvido en toda su amplitud, caemos con demasiada facilidad en el riesgo de comprender el olvidar como un mero hacer o dejar de hacer del hombre.

Y, efectivamente, muchas veces se ha representado el «olvido del ser» de una manera que, recurriendo a una imagen plástica, equivaldría a algo así como que el ser fuera un paraguas que el despiste de un olvidadizo profesor de filosofía se ha dejado en algún sitio.

Pero lo cierto es que el olvido, en apariencia distinto de la esencia del ser, no sólo *golpea* a dicha esencia. Forma parte del asunto mismo del ser, reina como destino de su esencia. El olvido correctamente pensado, esto es, el encubrimiento de la esencia (en su acepción verbal) del ~~ser~~, aún no desocultada, esconde y resguarda tesoros sin descubrir y es la promesa de un hallazgo que sólo está esperando una búsqueda adecuada. Para suponer algo así, no hace falta ningún don profético, ni tampoco las grandes maneras de los que lanzan proclamas, sino únicamente la atención, ejercitada durante décadas, hacia lo que ya ha sido
416 y se anuncia en el pensamiento metafísico occidental. Eso que ya ha sido [39] se encuentra bajo el signo del desocultamiento de lo que se presenta. El desocultamiento reside en el ocultamiento del presentarse. Es *a dicho* ocultamiento, en el que se funda el desocultamiento ('Αλήθειά), a quien le corresponde el pensar que rememora. Este piensa y recuerda eso que ya ha sido pero que no ha pasado, porque queda como lo imperecedero de todo perdurar que concede el acontecimiento propio del ~~ser~~.

[36] *N. de los T.:* traducimos «Verborgenheit» en todo este párrafo y, en adelante, juegos entre palabras en torno al campo semántico de «ocultar, encubrir». Para la traducción de todos estos términos *vid.* la nota 23 al ensayo «De la esencia de la verdad», p. 160.
[37] *N. de los T.:* «Ver-bergung». Mediante el guión se quiere destacar el sentido de «Bergung»: 'resguardar, preservar, poner a salvo'.
[38] *N. de los T.:* nótese particularmente el juego entre el verbo «bergen» [poner a salvo, salvar, cubrir] y distintas formas en torno al verbo «verbergen» [ocultar, velar, encubrir].
[39] *N. de los T.:* «das Gewesene».

La superación de la metafísica es la superación del olvido del ser. La superación se dirige a la esencia de la metafísica. La rodea con aquello a lo que aspira esta misma esencia en la medida en que clama por ese ámbito que la alza hasta el elemento libre de su verdad. Por eso, y para corresponder con la superación de la metafísica, el pensar tiene que empezar por aclarar primero la esencia de la metafísica. Con la mira puesta en un intento de este tipo, la superación de la metafísica adopta primero el aspecto de un traspasamiento que se limita a dejar tras de sí el representar metafísico a fin de conducir al pensar al espacio libre de la esencia superada de la metafísica. Pero en la superación, lo que resta de la verdad de la metafísica aparentemente rechazada vuelve a aparecer en calidad de *esencia,* ahora ya adecuada, de aquélla.

Aquí ocurre algo distinto de una mera restauración de la metafísica. Además, tampoco hay ninguna restauración que pueda asumir todo lo transmitido en la tradición como quien recoge las manzanas caídas del árbol. Toda restauración es una interpretación de la metafísica. Quien pretenda actualmente captar de un modo más claro y seguir al preguntar metafísico en la totalidad de su naturaleza y su historia debería reflexionar algún día, puesto que se mueve tan a gusto y con tanta superioridad por los espacios luminosos, de dónde ha sacado la luz para ver con tanta claridad. Verdaderamente, no puede ser más grotesco el que por un lado se pregonen a voz en grito mis intentos de pensar en la destrucción de la metafísica y, al mismo tiempo, con ayuda de dichos intentos, se trate de permanecer en direcciones del pensar y en representaciones que se han tomado de esa supuesta destrucción, por no decir que se deben a ella. No se trata de que haya que agradecer deudas, pero sí de llevar a cabo una medita- 417
ción. Pero la ausencia de meditación ya se inició con la interpretación errónea y superficial de la «destrucción» debatida en *Ser y tiempo* (1927), una destrucción que solamente pretende volver a ganar las experiencias originarias del ser de la metafísica desmontando todas esas representaciones que se han tornado corrientes y vacías.

Con todo, para salvar a la metafísica en su esencia, la única parte que les toca a los mortales en tal salvamento debe reducirse a preguntar por fin: «¿qué es metafísica?». Aun a riesgo de extenderme en exceso y repetir lo ya dicho en otros lugares, quiero aprovechar la ocasión que me brinda esta carta para volver a explicar una vez más el sentido y el alcance de dicha pregunta. ¿Por qué? Porque, de algún modo, también usted desea aportar *su* contribución a la superación del nihilismo. Pues bien, tal superación tiene lugar en el espacio de la superación de la metafísica. Nosotros entramos en ese espacio preguntando: «¿qué es metafísica?». Planteada de modo prudente y reflexivo, esta pregunta ya alberga el presentimiento de que es ella misma la que hace vacilar a su propia manera de preguntar. «¿Qué es...?» muestra el modo en el que se suele preguntar por la esencia. Ahora bien, si la pregunta intenta explicar la metafísica como

traspasamiento del ser más allá de lo ente, en ese caso, con tal «ser» que pasa más allá, enseguida se vuelve cuestionable lo que es distinto en esa distinción en la que se mueven desde hace tiempo las doctrinas de la metafísica y de la que obtienen el primer boceto de su lenguaje. Se trata de la distinción entre esencia y existencia: entre el qué cosa es algo frente al que algo es [40].

En un primer momento, la pregunta «¿qué es metafísica?» hace un uso ingenuo de esta distinción. Pero enseguida se demuestra que la meditación sobre el traspasamiento del ser más allá de lo ente es una de esas cuestiones que se tienen que atravesar a sí mismas el corazón [41], no para matar al pensar, sino para que viva bajo otra forma. Cuando intenté explicar la pregunta «¿qué es metafísica?», cosa que ocurrió un año antes de la publicación de su tratado *La movili-*
418 *zación total,* no tenía la intención previa de buscar una definición para una disciplina de la filosofía escolástica. Por contra, lo que yo pretendía hacer con esa determinación de la metafísica según la cual en ella acontece el traspasamiento más allá del ente como tal era explicar y debatir una pregunta que piensa eso otro respecto a lo ente. Pero esta pregunta tampoco estaba planteada al azar ni desde la indeterminación.

Después de un cuarto de siglo debería haber llegado la hora de llamar la atención sobre un asunto que se sigue dejando de lado como si se tratara de una cuestión externa. La pregunta «¿qué es metafísica?» fue debatida en una lección inaugural de filosofía ante todas las facultades allí reunidas. Es por eso por lo que se inscribe en el círculo de todas las ciencias y trata de hablar a todas. Pero ¿cómo? Desde luego no con la pretensión desmesurada de mejorar su labor ni mucho menos de despreciarla.

El representar de las ciencias se dirige siempre a lo ente, concretamente a determinados terrenos independientes de lo ente. Había que partir de este representar lo ente para después seguirlo y acceder a otra opinión cercana a la de las ciencias. Las ciencias creen que con representar lo ente ya se agota todo el terreno de lo investigable y cuestionable, es decir, consideran que fuera de lo ente «no hay nada». La pregunta por la esencia de la metafísica trata de retomar esta opinión de las ciencias y, en apariencia, de compartirla con ellas. Ahora bien, todo el que reflexiona debe saber ya también que un preguntar por la esencia de la metafísica sólo puede tener en perspectiva lo que distingue a la meta-física: el traspasamiento, *el ser de* lo ente. Por contra, en el horizonte del representar científico, que sólo conoce lo ente, aquello que no es de ningún modo un ente (es decir, el ser) sólo puede mostrarse como la nada. Por eso, la lección pregunta por *«esta* nada». No pregunta caprichosamente y de modo indeterminado por «la» nada. Lo que pregunta es qué ocurre con eso que es

[40] *N. de los T.:* «Was-sein» y «Daß-sein» respectivamente.
[41] *N. de los T.:* «sich selbst ins Herz stoßen».

completamente otro respecto a todo ente, con eso que no es un ente. En esta pregunta se muestra que el Dasein del hombre se «mantiene recluido» dentro de *«esta»* nada, dentro de eso completamente otro respecto a lo ente. Dicho de 419
otro modo esto significa y sólo podía significar que «el hombre es el lugarteniente[42] de la nada». Esta frase dice que el hombre le mantiene libre el lugar a eso completamente otro respecto a lo ente, de tal modo que en su apertura puede darse algo así como un venir a la presencia (el ser). Esta nada que no es lo ente y que sin embargo *se da* no es nada negador. Forma parte del presentarse. El ser y la nada no se dan el uno junto al otro. El uno se emplea en el otro y para el otro en un parentesco cuya plenitud esencial apenas si hemos pensado aún. Y tampoco la pensamos mientras sigamos sin preguntar: ¿qué «se» es ese del que decimos que se «da» aquí? ¿En qué clase de dar se da? ¿En qué medida pertenece a ese «se da ser y nada» aquello que se entrega a dicho don y por eso mismo lo guarda y preserva? Decimos muy a la ligera: se da. El ser «es» tan poco como la nada. Pero *se dan* ambos.

Leonardo da Vinci escribe: «La nada no tiene medio y sus límites son la nada». «Entre las cosas grandes que podemos encontrar entre nosotros, la mayor es el ser de la nada» (*Diarios y apuntes.* Según los manuscritos italianos traducidos y publicados por Theodor Lücke, 1940, pp. 4 s.). Las palabras de este gran hombre no pueden ni deben ser la prueba de nada, pero nos orientan hacia las preguntas siguientes: ¿de qué modo se da ser, de qué modo se da nada? ¿De dónde nos viene ese darse? ¿En qué medida ya hemos sido dados a eso, desde el momento en que somos seres humanos?

Como, de acuerdo con la ocasión para la que fue escrita, la lección «¿Qué es metafísica?» pregunta con premeditada limitación y sólo desde la perspectiva del traspasamiento, es decir, del *ser de* lo ente, por esa nada que surge sobre todo debido al representar científico de lo ente, ocurre que se ha extraído del contexto de dicha lección a «la» nada convirtiéndola en un documento del nihilismo. Ahora, mucho tiempo después, pienso que debería estar permitido preguntar: ¿dónde, en qué frase y en qué giro se ha dicho nunca que la nada mencionada en la lección sea la nada en el sentido de la nada negadora y que, 420
en tal calidad, sea la primera y última meta de todo representar y existir?

La lección se cierra con la pregunta: «¿por qué hay en general ente y no, más bien, Nada?». Aquí, el término «nada» se ha escrito con toda intención y contra lo que es habitual con mayúscula: «Nada». Pero de acuerdo con la literalidad de la frase aquí lo que se reproduce es la pregunta planteada por Leibniz y retomada por Schelling. Ambos pensadores la entienden como la pregunta por el fundamento supremo y la primera causa existente de todo ente. Los intentos actuales por restaurar la metafísica muestran gran predilección por retomar la mencionada pregunta.

[42] *N. de los T.:* 'lugar-teniente' en sentido literal, en alemán «Platzhalter».

Pero, de acuerdo con su camino, que es de otra naturaleza, la lección «¿Qué es metafísica?» piensa esa misma pregunta en otro ámbito y en un sentido transformado. Ahora lo que se pregunta es: ¿cómo se explica que en todas partes sea lo ente lo único que tiene la primacía y no se piense más bien la negación de ese ente, «esta nada», es decir, el ser en relación con su esencia? El que piense hasta el fondo la lección como un fragmento del camino de *Ser y tiempo*, sólo podrá entender la pregunta en el sentido mencionado. Al principio, un intento semejante parecía una extraña ocurrencia fuera de lugar. Y fue por eso por lo que se aclaró expresamente la transformación de la pregunta en la «Introducción» (pp. 20 ss.) que precede a «¿Qué es metafísica?» (1949) desde su quinta edición.

¿Qué pretende esa indicación? Pretende sugerir lo dificultosa y dubitativamente que se introduce el pensar en una meditación que reflexiona sobre eso que también sigue siendo el propósito de su escrito *Über die Linie*, esto es, la esencia del nihilismo.

La pregunta «¿qué es metafísica?» sólo intenta una cosa: llevar a las ciencias a una reflexión sobre el hecho de que ellas necesariamente siempre y en todo lugar tienen que toparse con eso completamente otro respecto a lo ente, con la nada en lo ente. Sin *saberlo ellas* ya se encuentran en relación con el ser. Sólo cuando reina a veces la verdad del ser les presta una luz con la cual pueden ver y
421 contemplar por vez primera y *como tal* eso ente representado por ellas. La pregunta «¿qué es metafísica?», es decir, el pensar que de ella procede, ya no es ciencia. Pero entonces, para el pensar, el traspasamiento como tal, o, lo que es lo mismo, *el ser de lo ente,* se torna digno de ser cuestionado en lo tocante a su esencia y por eso nunca es nada indigno o negador. Esa palabra aparentemente vacía, «ser», es pensada siempre en este caso en la plenitud esencial de aquellas determinaciones que, desde la Φύσις y el Λόγος hasta la «*Voluntad de poder*», remiten las unas a las otras mostrando siempre un rasgo fundamental que se ha intentado nombrar (en *Ser y tiempo,* § 6) mediante el término «presentarse» o «venir a la presencia» [43]. Es precisamente y sólo *porque* la pregunta «¿qué es metafísica?» piensa de antemano en el traspasamiento, en el trascendens, *el ser de* lo ente, por lo que puede pensar el No de lo ente, *esa* nada que con el mismo grado de originariedad es también lo mismo que el ser.

Claro está que quien nunca ha pensado seriamente, esto es, teniendo presente su interrelación, la dirección fundamental de la pregunta por la metafísica, la meta de su camino, la ocasión de su despliegue y el círculo de las ciencias a las que habla, tiene necesariamente que acabar opinando que lo que aquí se presenta es una filosofía de la nada (en el sentido del nihilismo negativo).

Esas interpretaciones erróneas de la pregunta «¿qué es metafísica?», que por lo visto todavía no es posible erradicar, así como la falta de reconocimiento del

[43] *N. de los T.:* «An-wesen».

lugar en el que se erige dicha pregunta, sólo se deben en una parte muy pequeña a una aversión frente al pensar. Su origen se esconde en un lugar mucho más profundo. En cualquier caso, forman parte de ese tipo de fenómenos que arrojan una luz sobre la marcha de nuestra historia: todavía nos movemos, junto con todo lo que constituye la substancia, dentro de la zona del nihilismo, al menos mientras supongamos que la esencia del nihilismo reside en el olvido del ser.

¿Entonces qué ocurre con el traspasamiento de la línea? ¿Lleva fuera de la zona del nihilismo consumado? El intento de traspasar la línea queda condenado a un tipo de representar que pertenece al ámbito en el que reina el olvido del ser. También es por eso por lo que se expresa todavía mediante los conceptos metafísicos fundamentales (forma, valor, trascendencia).

¿Puede representar la imagen de la línea de manera suficientemente plástica *422*
la zona del nihilismo consumado? ¿Es mejor la imagen de la zona?

Surge la duda de si dichas imágenes son las adecuadas para transmitir una representación plástica de la superación del nihilismo, es decir, de la superación del olvido del ser. Pero seguramente cualquier imagen está sujeta a las mismas dudas y, en cualquier caso, no bastan para poner en entredicho la fuerza esclarecedora de las imágenes, su actualidad originaria e ineludible. Las reflexiones de este tipo sólo demuestran lo poco expertos que somos en el decir del pensar y lo poco que conocemos su esencia.

La esencia del nihilismo, que se termina de consumar en el dominio de la voluntad de voluntad, reside en el olvido del ser. Cuando mejor parecemos corresponder a este olvido es cuando lo olvidamos, es decir, cuando lo echamos al viento. Pero, de este modo, no prestamos atención a lo que quiere decir el olvido en cuanto ocultamiento del ~~ser~~. Por el contrario, cuando sí le prestamos atención, experimentamos una sorprendente necesidad: en lugar de querer superar el nihilismo, tenemos que empezar por intentar hospedarnos[44] en su *esencia.* Esta parada[45] en el interior de su esencia es el primer paso por el que dejamos atrás al nihilismo. El camino que conduce a esta parada tiene la misma dirección y es del mismo tipo de un retorno[46]. Esto no significa una vuelta atrás, a los tiempos pretéritos, con la intención de devolverles su vigor de un modo artificial. Este atrás nombra en este caso la dirección hacia ese lugar (el olvido del ser) del que la metafísica ya obtuvo y sigue obteniendo su origen.

De acuerdo con este origen, a la metafísica le queda vedado en cuanto tal metafísica llegar a experimentar jamás su esencia; efectivamente, para el traspasamiento y dentro de él, al representar metafísico se le *muestra* el *ser* de lo ente.

[44] *N. de los T.:* «einkehren».

[45] *N. de los T.:* «Einkehr»: su acepción corriente, que recogemos en la línea anterior con el término 'hospedarse' a modo de metáfora, es 'parada en una fonda', 'posada', 'albergue'. En sentido más literal, 'recogerse dentro de algo'. En las siguientes líneas nos limitaremos a traducirlo por 'parada'.

[46] *N. de los T.:* juego entre «Einkehr» y «Rückkehr» [retorno].

Al aparecer de tal modo, éste reclama de manera expresa el representar metafísico. Por lo tanto no es de extrañar que este último se revuelva contra el pensamiento de que se mueve dentro del *olvido* del ser.

423 Y, sin embargo, una meditación conveniente y constante llega a constatar que, de acuerdo con su esencia, la metafísica nunca le permite al morar humano que se asiente y establezca en el lugar, o esencia, del olvido del ser. Por eso, el pensar y poetizar tienen que retornar a ese sitio en el que de algún modo siempre han estado aunque nunca hayan edificado. Pero es que sólo si construimos podemos preparar el morar en ese lugar. Ese construir apenas puede pensar ya en levantar la casa para el dios y las moradas para los mortales. Se tiene que conformar con participar en la construcción del *camino* que reconduce al lugar de la superación de la metafísica y permite que pase por él y lo recorra lo destinal de una superación del nihilismo.

Quien se atreve a expresar estas palabras, y para colmo lo hace en un escrito público, sabe muy bien de qué modo tan precipitado y ligero se aparta y margina a este decir, que sólo intenta iniciar una meditación, tachándolo de murmuración oscura y jactancioso anuncio profético. Haciendo caso omiso de todo esto, el que sigue siempre aprendiendo tiene que pensar en examinar de modo más originario y cuidadoso el dicho [47] del pensar que rememora. Algún día conseguirá dejar en el misterio a este decir, considerándolo el mayor regalo y el peligro más grande, algo que raras veces tiene éxito y muchas veces fracasa.

Aquí es donde nos damos cuenta de por qué todo decir de esta naturaleza se sigue esforzando en medio de su torpeza. Siempre tiene que pasar por la esencial pluralidad de sentidos de la palabra y sus giros. La pluralidad de sentidos del dicho no consiste en absoluto en una mera acumulación de significados que van surgiendo a capricho. Reside en un juego que, cuanto más riqueza desarrolla, tanto más estrictamente se atiene a una regla escondida. Mediante tal regla, la pluralidad de sentidos juega en un equilibrio cuyas oscilaciones raras veces experimentamos. Por eso, el dicho queda atado a la ley suprema. Ésta es la libertad que libera dentro de esa conjunción [48], que pone todo en juego, de una incesante metamorfosis que nunca se toma un descanso. La pluralidad de sentidos de esas palabras que «surgen como flores» (Hölderlin, *Pan y vino*) es el jar-
424 dín silvestre en el que el libre crecimiento y los cuidados están mutuamente acordados en una inconcebible unidad e intimidad. A usted no debería sorprenderle que la explicación de la esencia del nihilismo se tope inevitablemente y en cada recodo del camino con eso digno de ser pensado, tan emocionante, y que nosotros llamamos torpemente el dicho del pensar. Este dicho no es la expresión del pensar, sino él mismo, su andar y su cantar.

[47] *N. de los T.:* «die Sage»: 'lo dicho por el decir'.
[48] *N. de los T.:* «Gefüge».

¿Qué pretende esta carta? Intenta alzar a una superior multiplicidad de sentidos el rótulo *Über die Linie*, es decir, todas las cosas a las que da título tanto en su sentido como en el mío y todo lo que permite enseñar mediante el decir escrito. Dicha multiplicidad permite experimentar en qué medida la superación del nihilismo exige la parada en el albergue de su esencia, una parada con la que se torna superfluo el querer pasar más allá. La superación de la metafísica convoca al pensar a un mandato conminatorio más inicial.

Su valoración de la situación trans líneam y mi explicación y localización de línea[49] son mutuamente dependientes. Las dos juntas siguen destinadas a no poder abandonar el esfuerzo de ejercitar durante un trecho del camino, por corto que sea, el pensar planetario. Aquí tampoco hace falta ningún don profético ni los correspondientes ademanes para pensar que al construir planetario le están esperando encuentros para los que hoy día no están en absoluto maduros aquellos que les salen al encuentro. Esto vale igual para el lenguaje europeo que para el del Oriente asiático y vale sobre todo para el ámbito de su posible diálogo. Ninguno de los dos es capaz de abrir y de fundar por sí mismo dicho ámbito.

Nietzsche, bajo cuyas luces y sombras pensamos y poetizamos todos hoy, ya sea «a favor de él» o «contra él», escuchó un mandato conminatorio que exigía una preparación del hombre para asumir el dominio de la tierra. Él vio y comprendió la lucha que se encendía por ese dominio (XIV, p. 320; XVI, p. 337; XII, p. 208). No se trata de ninguna guerra, sino del Πόλεμος, que sólo deja que aparezcan dioses y hombres, libres y esclavos, en su correspondiente esencia y provocando una des-com-posición[50] o disputa del ~~ser~~. Comparado con ella, las guerras mundiales resultan superficiales. Cuanto más técnicamente se pre- 425
paran, tanto menos son capaces de decidir algo.

Nietzsche escuchó ese mandato que conminaba a meditar sobre la esencia de un dominio planetario. Obedeció a esa llamada siguiéndola por el camino del pensar metafísico que a él le había sido reservado y fue tropezando por el camino. Por lo menos es lo que parece desde una consideración histórica. Pero puede que no tropezara, sino que simplemente llegara tan lejos como podía hacerlo su pensar.

Puesto que nos dejó un legado tan duro y difícil deberíamos recordar de modo mucho más riguroso y distinto del anterior de qué origen tan lejano procede la pregunta por la esencia del nihilismo que despertó en él. Después de todo, la pregunta no se ha vuelto más fácil para nosotros. Y por eso tiene que limitarse a algo provisional: volver a reflexionar sobre antiguas y nobles palabras cuyo dicho nos evoca el ámbito esencial del nihilismo y de su superación.

[49] *N. de los T.:* en latín en el original.
[50] *N. de los T.:* «Aus-einander-setzung».

¿Existe alguna salvación de lo que nos ha sido destinado y transmitido en el destino más esforzada que la de semejante pensar rememorante? Yo no sabría citar ninguna. Pero a los que se ven ante una tradición sin origen esto les parece demoledor y subversivo. Éstos se toman ya como absolutamente válido lo que aparece ingenuamente. Además, exigen que se muestre y disponga en grandes sistemas. Pero cuando, por el contrario, la reflexión se contenta con llamar la atención sobre el uso lingüístico del pensar, eso carece de utilidad. Pero a veces le sirve de algo a aquello que es usado por lo por pensar.

Probablemente, *lo que* quiere exponer esta carta se revelará muy pronto insuficiente.

Sin embargo, el *cómo* le gustaría cuidar esa meditación y explicación, lo dice Goethe en un texto con el que me gustaría concluir la carta:

> Cuando alguien contempla palabra y expresión como testimonios sagrados y no al modo de monedas de poco valor o papel moneda para un trueque rápido de un instante, y quiere saberlas cambiadas en el mercado y comercio del espíritu como verdaderos equivalentes, en ese caso no se le puede tomar a mal si llama la atención sobre el hecho de que expresiones tradicionales que ya no levantan la sospecha de
> 426 nadie ejercen sin embargo una influencia dañina, oscurecen la visión, alteran los conceptos y orientan equivocadamente a disciplinas enteras.

Le saludo muy cordialmente.

HEGEL Y LOS GRIEGOS

El título de la conferencia se puede transformar en una pregunta. Reza así: ¿cómo presenta Hegel la filosofía de los griegos en el horizonte de su filosofía? Podemos responder a esta pregunta contemplando históricamente la filosofía de Hegel desde nuestra posición actual o analizando la relación por la que Hegel, a su vez, presenta históricamente la filosofía griega. Este procedimiento da como resultado una investigación histórica sobre hechos históricos. Tal procedimiento tiene su propia razón y utilidad. 427

Pero es otra cosa la que está en juego. Con el nombre «los griegos» pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre «Hegel», en su consumación. El propio Hegel entiende su filosofía de acuerdo con esta determinación.

Desde el título «Hegel y los griegos» nos habla toda la filosofía en su historia, y lo hace ahora, en una época en la que la descomposición de la filosofía se hace evidente, al deshacerse en logística, psicología y sociología. Estos campos autónomos de investigación se aseguran su creciente validez y su múltiple influencia como formas funcionales e instrumentos de éxito del mundo político-económico, esto es, del mundo técnico en un sentido esencial.

Pero la decadencia de la filosofía, determinada desde hace mucho tiempo e imparable, no significa ya el final del pensamiento, sino más bien otra cosa, algo que se sustrae a la comprobación pública. Lo que vamos a decir a continuación querría reflexionar durante un instante sobre todo esto, querría despertar la mirada y conducirla hacia el asunto del pensar. El asunto del pensar está en juego. Asunto significa aquí eso que exige de suyo una explicación [1].

[1] *N. de los T.:* «Erörterung». Mantenemos el sentido de 'explicación', aunque también está implícito el de 'localización'.

Para satisfacer dicha exigencia es necesario que nos dejemos contemplar por el
428 asunto del pensar y que estemos dispuestos a admitir que, en calidad de algo que está determinado por su asunto, el pensar se mude y transforme.

Lo que sigue se limita a mostrar una posibilidad desde la que se puede divisar el asunto del pensar. Pero ¿por qué tenemos que dar ese rodeo a través de Hegel y los griegos para acceder al asunto del pensar? Porque necesitamos seguir ese camino que, desde luego, en su esencia no es un rodeo, ya que una tradición correctamente experimentada nos ofrece la actualidad presente, eso que nos aguarda en calidad de asunto del pensar y está en juego bajo esa forma. Es falso que la auténtica tradición consista en dejarse arrastrar por el lastre del pasado; por el contrario, es la tradición la que nos libera en lo que nos aguarda en nuestra actualidad presente y de ese modo se convierte en la referencia que lleva el peso en el asunto del pensar.

Hegel y los griegos: esto suena igual que Kant y los griegos, Leibniz y los griegos o la Escolástica medieval y los griegos. Suena igual y sin embargo es algo muy distinto. En efecto, Hegel es el que piensa por primera vez la filosofía de los griegos como un todo y ese todo filosóficamente. ¿Cómo es posible esto? Es posible porque Hegel determina la historia en cuanto tal de un modo que tiene que ser filosófica en lo fundamental. Para Hegel, la historia de la filosofía es el proceso de suyo unitario y por ende necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo. La historia de la filosofía no es una mera sucesión de opiniones y doctrinas varias que se van suplantando sucesivamente sin ningún tipo de conexión.

En la introducción a sus lecciones de Berlín, Hegel dice así acerca de la historia de la filosofía: «La historia que tenemos ante nosotros es la historia de un encuentro del pensamiento consigo mismo» (*Lecciones sobre la historia de la filosofía,* ed. Hoffmeister, 1940, vol. I, p. 81 nota). «Porque la historia de la filosofía sólo desarrolla la filosofía misma» (*ibid.,* Hoffmeister, pp. 235 s.). Según esto, la filosofía como autodesenvolvimiento del espíritu hacia un saber absoluto y la historia de la filosofía son idénticas para Hegel. Ningún filósofo *anterior* a Hegel ha llevado a la filosofía a una posición tan fundamental, una posición
429 que hace posible y exige que el filosofar se mueva al mismo tiempo en su historia y que dicho movimiento sea la filosofía misma. Pero según una frase de Hegel extraída de su introducción a la primera lección que pronunció aquí, en Heidelberg, la filosofía tiene como «meta»: «la verdad» (*ibid.,* Hoffmeister, p. 14).

Como dice Hegel en una nota marginal al manuscrito de esta lección, en cuanto historia de sí misma, la filosofía es «*el reino de la verdad pura,* no los hechos de la *realidad exterior,* sino ese ensimismamiento [2] del espíritu» (*ibid.,*

[2] *N. de los T.:* «Beisichselbstbleiben», literalmente: 'quedarse junto a sí mismo'.

p. 6, nota). «La verdad» significa aquí lo verdadero en su pura realización efectiva, que al mismo tiempo consigue presentar la verdad de lo verdadero, su esencia.

¿Podemos tomarnos ahora la definición de Hegel de la meta de la filosofía como verdad a modo de indicación orientativa para una reflexión sobre el asunto del pensar? Presumiblemente sí, una vez que hayamos esclarecido suficientemente el tema «Hegel y los griegos», lo que ahora ya significa la filosofía en el conjunto de su destino histórico desde el punto de vista de su meta, la verdad.

Por eso preguntamos antes que nada: ¿en qué medida la historia de la filosofía en cuanto historia debe ser filosófica en sus trazos fundamentales? ¿Qué quiere decir aquí «filosófica»? ¿Qué quiere decir aquí «historia»?

Las respuestas tienen que ser breves, aunque incurran en el peligro de decir cosas aparentemente ya sabidas. Pero para el pensar no existe nunca nada sabido. Hegel dice: «Con él (esto es, con Descartes) es con quien entramos de verdad en una filosofía autónoma... Aquí ya podemos decir que estamos en casa y, como el navegante, después de un largo viaje sin rumbo por el mar embravecido, podemos gritar "tierra";...» (WW. XV, 328). Con este símil, Hegel quiere indicar que el «ego cogito sum», «yo pienso, yo soy», es la tierra firme sobre la que la filosofía puede tomar pie y establecerse de verdad de modo seguro. En la filosofía de Descartes el ego se convierte en el subiectum determinante, es decir, en aquello que desde el principio y de antemano yace ahí delante[3]. Pero sólo poseemos de modo verdaderamente adecuado dicho sujeto, es decir, en el sentido kantiano, de modo trascendental y completo, o, lo que es lo mismo, en el *430*
sentido del idealismo especulativo, cuando se despliega toda la estructura y movimiento de la subjetividad del sujeto y ésta es elevada al absoluto saber de sí mismo. En la medida en que el sujeto se *sabe* como dicho saber que condiciona toda objetividad, como tal saber, *es* el absoluto mismo. El verdadero ser es el pensar que se piensa a sí mismo de modo absoluto. Para Hegel, ser y pensar son lo mismo, en el sentido de que todo se vuelve a recuperar y retomar en el pensar y se determina según eso que Hegel llama sin más el «pensamiento».

En cuanto ego cogito, la subjetividad es la conciencia que representa algo, que refiere a sí mismo eso representado y de este modo lo recoge[4] junto a sí. Recoger, reunir, se dice en griego λέγειν. Recoger o reunir algo múltiple para el yo o en el yo se dice en voz media λέγεσθαι. El yo que piensa reúne a lo

[3] *N. de los T.:* «das im vorhinein Vorliegende»: en la traducción de este importante término, «Vorliegende», que aparecerá en todo el texto, tratamos de recoger los dos sentidos que tiene el prefijo «vor»: 'delante' y 'antes' [de antemano]. El sentido de anterioridad —que no se recoge en muchas traducciones— está, de hecho, reforzado y puesto de relieve en esta frase por la expresión añadida: «im vorhinein» [desde el principio].

[4] *N. de los T.:* «versammelt»: 'recoger' y 'reunir'. Iremos alternando ambos sentidos.

representado en la medida en que pasa a través de él, atravesándolo y recorriéndolo en su representabilidad. «A través de algo» se dice en griego: διά. El término Διαλέγεσθαι, dialéctica, significa aquí que, en el citado recorrido (en el proceso) y en cuanto tal proceso, el sujeto hace surgir su subjetividad: la produce.

La dialéctica es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto y, en cuanto tal, es su «actuación necesaria». De acuerdo con la estructura de la subjetividad, el proceso de producción tiene tres grados. En primer lugar, como conciencia, el sujeto se refiere inmediatamente a sus objetos. A eso representado inmediatamente, y sin embargo indeterminado, Hegel también lo llama «el ser», lo universal, lo abstracto. Pues, efectivamente, ahí todavía está eximido de la relación del objeto con el sujeto. Es sólo por medio de esta relación regresiva, la reflexión, como el objeto *en cuanto* objeto es representado para el sujeto, y a su vez éste para sí mismo, es decir, como refiriéndose al objeto. Pero mientras sigamos distinguiendo solamente entre sujeto y objeto, ser y
431 reflexión, y nos quedemos anclados en esa distinción, el movimiento del objeto al sujeto no podrá sacar a la luz a toda la subjetividad *para* ella misma. El objeto, el ser, está sin duda mediado con el sujeto por la reflexión, pero la propia mediación no está todavía representada *como* el movimiento más interno del sujeto *para* este mismo. Sólo cuando la tesis del objeto y la antítesis del sujeto son vislumbradas en su necesaria síntesis se puede decir que el movimiento de la subjetividad de la relación sujeto-objeto se halla completamente en su curso. Este curso[5] es curso hacia fuera[6] o salida de la tesis, curso hacia delante[7] o progreso hacia la antítesis, trans-curso[8] o tránsito a la síntesis y desde ésta, en cuanto totalidad, curso hacia atrás[9] o regreso de la posición dispuesta hacia sí misma. Este curso recoge y reúne a toda la subjetividad en su unidad desplegada. De este modo, crece junta, con-crescit, se torna concreta. Así, la dialéctica es especulativa. En efecto, speculari significa vislumbrar, ver, captar, asir, concebir. En la introducción a la *Ciencia de la lógica* Hegel dice así (ed. Lasson, vol. I, p. 38): La especulación consiste «en captar a lo opuesto en su unidad». La caracterización de Hegel de la especulación resulta más clara cuando tenemos en cuenta que en la especulación no sólo importa captar la unidad, la fase de la síntesis, sino que se trata antes que nada y siempre de captar «lo opuesto» como tal. También forma parte de ello ese captar la mutua manifestación de los opuestos (unos frente a otros y los unos en los otros) en el que consiste el domi-

[5] *N. de los T.:* «Gang»: nótese el juego con los siguientes términos compuestos con esta palabra (notas *infra*).
[6] *N. de los T.:* «Ausgang».
[7] *N. de los T.:* «Fortgang».
[8] *N. de los T.:* «Übergang».
[9] *N. de los T.:* «Rückgang».

nio de la antítesis, cuyo modo se expone en la «lógica de la esencia» (es decir, la lógica de la reflexión). Es de este aparecer que se re-flexiona [10], o, lo que es lo mismo, se refleja como en un espejo [11], de donde el speculari (speculum = espejo) obtiene su determinación suficiente. Así pensada, la especulación es el todo positivo de lo que tiene que significar aquí el término «dialéctica»: nada de un modo de pensar trascendental, críticamente limitador o incluso polémico, sino simplemente el reflejo y la unificación de lo opuesto, en cuanto proceso de la producción del espíritu mismo.

Hegel también llama simplemente a la «dialéctica especulativa»: «el método». Con este término no alude ni a un instrumento del representar ni tan siquiera a un modo particular del proceder de la filosofía. «El método» es el más 432
íntimo movimiento de la subjetividad, «el alma del ser», el proceso de producción por el que se anuda el entramado de la totalidad de la realidad efectiva del absoluto. «El método»: «el alma del ser». Suena como algo fantástico. Existe la creencia de que nuestra época ha dejado atrás semejantes absurdos de la especulación. Pero la verdad es que vivimos en pleno medio de esas supuestas fantasías.

Cuando la física moderna trata de conseguir la fórmula del mundo obtenemos la prueba evidente de que el ser de lo ente se ha disuelto en el método de la calculabilidad total. El primer escrito de Descartes, por el que, según Hegel, la filosofía, y con ella la ciencia moderna, pisan por vez primera en una tierra firme, lleva como título: *Discours de la méthode* (1637). El método, es decir, la dialéctica especulativa, es para Hegel el rasgo fundamental de toda realidad. Por eso, y en cuanto tal movimiento, el método determina todo acontecer, esto es, la historia.

Ahora ya está claro en qué sentido la historia de la filosofía es el más íntimo movimiento en el curso del espíritu, es decir, en el curso de la subjetividad absoluta hacia sí misma. Salida, progresión, tránsito, regreso de este curso son determinados de modo especulativo dialéctico.

Hegel dice: «En la filosofía como tal, en la actual, en la última, está contenido todo lo que ha producido el trabajo de siglos; ella es el resultado de todo lo precedente» (*ibid.,* Hoffmeister, p. 118). En el sistema del idealismo especulativo la filosofía está consumada, es decir, alcanza su punto supremo, a partir del cual queda clausurada. La frase de Hegel sobre la consumación de la filosofía suele resultar chocante. Se la tilda de presuntuosa y se la califica como un error que ha sido refutado hace tiempo por la historia. Es verdad que después de la época de Hegel siguió habiendo, y aún existe, filosofía. Pero es que la frase de Hegel sobre la consumación no dice que la filosofía haya alcanzado su fin en el sentido de que haya dejado de existir y se haya interrumpido bruscamente.

[10] *N. de los T.:* «sich re-flektierenden Scheinen».
[11] *N. de los T.:* «Spiegeln».

Antes bien, es precisamente la consumación la que brinda la posibilidad de múltiples transformaciones que pueden llegar a sus formas más simples: el trastorno e inversión más brutal y la oposición masiva. Marx y Kierkegaard son los
433 mayores hegelianos que ha habido. Lo son muy a su pesar. La consumación de la filosofía no es su final ni consiste en el sistema aislado del idealismo especulativo. La consumación sólo *es* en cuanto curso entero de la historia de la filosofía, un curso en el que el inicio es tan esencial como su consumación: Hegel y los griegos.

¿Y cómo se determina ahora a partir de ese rasgo fundamental dialéctico-especulativo de la historia la filosofía de los griegos? En el curso de dicha historia el sistema metafísico de Hegel es el grado más alto, el grado de la síntesis. Anteriormente, se encuentra el grado de la antítesis, que comienza con Descartes, porque su filosofía es la primera que dispone al sujeto *en cuanto* sujeto. Con él, también los objetos empiezan a ser representables *en cuanto* objetos. La relación sujeto-objeto sale ahora a la luz como contra-posición, como antítesis. Por contra, toda filosofía anterior a Descartes se agota en un mero representar lo que es objetivo. También el alma y el espíritu son representados como objetos, aunque no *en cuanto* objetos. Por lo tanto, parece que para Hegel también aquí está operando ya en todas partes el sujeto pensante, pero todavía no es concebido, *en cuanto* sujeto, como aquello en lo que toda objetividad encuentra su fundamento. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel dice así: «El hombre (del mundo griego) aún no se había introvertido en sí mismo como en nuestros tiempos. Ciertamente era sujeto, pero todavía no se había puesto como tal» (*ibid.*, Hoffmeister, p. 144). En la filosofía anterior a Descartes, la antítesis del sujeto y objeto no es todavía la tierra firme. El grado que precede a la antítesis es el de la tesis. Con ella *comienza* la «auténtica» filosofía. El completo despliegue de este comienzo es la filosofía de los griegos. Eso que interesa a los griegos y que permite que comience la filosofía es, según Hegel, lo puramente objetivo. Es la primera «manifestación», el primer «surgir hacia fuera» [12] del espíritu, aquello en lo que coinciden todos los objetos. Hegel lo llama «lo universal en general». Como todavía no está referido al sujeto como tal, como todavía no es concebido como algo facilitado y mediado por él, es decir, no es
434 algo crecido con él y concreto, por eso lo universal sigue siendo «lo abstracto». «El primer surgir hacia fuera es necesariamente el más abstracto; es el más simple, más pobre, al que se opone lo concreto.» Hegel observa que: «por eso, los filósofos más antiguos son los más pobres de todos». El grado de la «conciencia» griega, el grado de la tesis, es «el grado de la abstracción». Pero al mismo tiempo Hegel califica «el grado de la conciencia griega» como «el grado de la belleza» (WW. XIII, p. 175).

[12] *N. de los T.:* «Hervorgang». *Vid.* notas *supra,* juego con el término «Gang».

¿Cómo se pueden conciliar ambas cosas? Ya sabemos que lo bello y lo abstracto no son idénticos. Pero lo son si entendemos lo uno y lo otro en el sentido de Hegel. Lo abstracto es la primera manifestación que permanece pura sin salir de sí misma, el más universal de todos los entes, el ser en cuanto un aparecer no mediado y simple. Pero este aparecer constituye el rasgo fundamental de la belleza. Es verdad que eso que aparece puramente en sí mismo también ha surgido del espíritu, esto es, del sujeto en cuanto ideal, pero el espíritu «todavía no se tiene a sí mismo como medium (en el que) poder representarse a sí mismo y sobre el que poder fundar su mundo» *(loc. cit.)*.

Aquí no podemos reproducir la manera en que Hegel estructura y presenta la historia de la filosofía griega como un grado de la abstracción en el horizonte del grado de la belleza. En lugar de ello haremos una breve indicación respecto a la interpretación hegeliana de cuatro palabras fundamentales de la filosofía griega. Dichas palabras hablan la lengua de la palabra conductora «ser», εἶναι (ἐόν, οὐσία). Siguen hablando en la posterior filosofía occidental hasta nuestros días.

En la siguiente enumeración las cuatro palabras fundamentales suenan de este modo en la traducción de Hegel: 1. Ἕν, el todo; 2. Λόγος, la razón; 3. Ἰδέα, el concepto; 4. Ἐνέργεια, la realidad efectiva [13].

Ἕν es la palabra de Parménides.
Λόγος es la palabra de Heráclito.
Ἰδέα es la palabra de Platón.
Ἐνέργεια es la palabra de Aristóteles.

Para entender cómo interpreta Hegel estas palabras fundamentales, debe- 435
mos tener en cuenta dos cosas: por un lado, deslindar qué es para él lo decisivo a la hora de interpretar a los citados filósofos frente a lo que sólo considera accidental. Por otro lado, el modo en que Hegel determina su interpretación de las cuatro palabras fundamentales en el horizonte de la palabra conductora «ser».

En la introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (*ibid.*, Hoffmeister, p. 240), Hegel explica: «El primer universal es el universal inmediato, esto es, el ser. El contenido, el objeto, es por tanto el pensamiento objetivo, el pensamiento que es». Hegel quiere decir que el ser es el puro ser pensado [14] de lo inmediatamente pensado, sin tomar todavía en consideración al pensar que piensa lo pensado prescindiendo de la manera en que es mediado». La determinación de lo puramente pensado es la «indeterminabilidad», su forma de ser

[13] *N. de los T.:* las palabras concretas que usa Hegel son, respectivamente: «All, Vernunft, Begriff, Wirklichkeit».
[14] *N. de los T.:* «Gedachtheit».

mediado [15] es la inmediatez. El ser así entendido es lo representado inmediatamente indeterminado en general, y ello de tal modo que eso primeramente pensado mantiene alejado de sí incluso la falta del determinar y del mediar, al punto de casi obrar en su contra. De aquí se deduce claramente que, en cuanto primera objetividad simple de los objetos, el ser está pensado a partir de la relación con el sujeto que hay que pensar y por medio de la pura abstracción de éste. No está de más tomar todo esto en cuenta, sobre todo para comprender la orientación por la que Hegel interpreta a los cuatro filósofos citados y, además, para calibrar la importancia que concede Hegel en cada caso a las palabras fundamentales.

La palabra fundamental de Parménides dice así: Ἕν, lo uno, lo que todo lo une y, por ende, lo universal. Parménides analiza la σήματα, las señales mediante las que se muestra el Ἕν en el gran fragmento VIII, que Hegel bien conocía. Sin embargo, Hegel *no* encuentra el «pensamiento fundamental» de Parménides en el Ἕν, en el ser en cuanto lo universal. Según Hegel, el «pensamiento principal» se encuentra en la frase que dice: «ser y pensar son lo mismo». Concretamente, Hegel interpreta esta frase en el sentido de que el ser,
436 en cuanto «pensamiento que es», es una producción del pensar. Hegel ve en la frase de Parménides una anticipación de Descartes, el primero con cuya filosofía comienza la determinación del ser a partir del sujeto dispuesto de manera sabida. Por eso Hegel puede afirmar: «Con Parménides ha comenzado el auténtico filosofar... Claro que este comienzo todavía es turbio e indefinido» (WW. XIII, pp. 296 s.).

La palabra fundamental de Heráclito reza así: Λόγος, el recogimiento o reunión que permite aparecer y yacer ahí delante de antemano a todo lo que es en su totalidad en cuanto ente. El término Λόγος es el nombre que le da Heráclito al ser de lo ente. Pero la interpretación de Hegel de la filosofía de Heráclito *no* se orienta precisamente en dirección hacia el Λόγος. Esto es extraño, tanto más extraño por cuanto Hegel cierra el prólogo a su interpretación de Heráclito con las palabras: «no hay frase de Heráclito que yo no haya tomado en mi *Lógica*» (*loc. cit.*, p. 328). Sólo que para esa *Lógica* de Hegel el Λόγος es la razón en el sentido de la subjetividad absoluta, mientras que la «lógica» misma es la dialéctica especulativa, mediante cuyo movimiento lo inmediatamente universal y abstracto, el ser, se refleja en la reflexión como lo objetivo en oposición al sujeto y dicha reflexión es determinada como la mediación en el sentido del devenir, en el que lo opuesto se funde en una sola cosa, se torna concreto y de este modo alcanza la unidad. Captar esta unidad es la esencia de la especulación, que se despliega como dialéctica.

[15] *N. de los T.:* traducimos en estas líneas «Ermittlung» (cuyo sentido es 'facilitar algo'), prácticamente equivalente a «Vermittlung» [mediación].

De acuerdo con el juicio de Hegel, Heráclito es el primero que reconoce la dialéctica como principio, con lo que progresa y da un paso más respecto a Parménides. Hegel afirma: «El ser (tal como lo piensa Parménides) es lo uno, lo primero; lo segundo es el devenir: a esta determinación es a la que él (Heráclito) progresa. Esto es lo primero concreto, lo absoluto en cuanto aquello en donde se encierra la unidad de los opuestos. Por tanto, en él (Heráclito) se puede encontrar por vez primera la idea filosófica en su forma especulativa» (*ibid.*, p. 328). Y así es como Hegel deposita el peso principal de su interpretación de Heráclito en las frases en las que se habla de lo dialéctico, la unidad y la unificación de las contradicciones.

La palabra fundamental de Platón reza así: Ἰδέα. Para la interpretación 437
hegeliana de la filosofía de Platón hay que tomar en cuenta que él entiende las ideas como «lo universal determinado en sí mismo»; «determinado en sí mismo» quiere decir que las ideas son pensadas en su mutua pertenencia; no son meros modelos originarios que son en sí, sino «lo ente en sí y para sí mismo» a diferencia de lo «existente sensible» (WW XIV, p. 199). «En sí y para sí»: ahí reside un devenir hacia sí mismo, en concreto el com-prenderse y concebirse[16]. De acuerdo con esto, Hegel puede decir: las ideas no «son inmediatamente en la conciencia (esto es, como intuiciones), sino que son (mediadas en la conciencia) en el conocer». «Por eso uno no las *tiene*, sino que el conocer las saca fuera, las produce en el espíritu» (*ibid.*, p. 201). Este sacar fuera, producir, es el concebir en cuanto actividad del saber absoluto, es decir, «de la ciencia». Por eso dice Hegel: «Con Platón empieza la ciencia filosófica en cuanto ciencia» (*loc. cit.*, p. 169). «Lo propio de la filosofía de Platón es la dirección hacia el mundo intelectual, suprasensible...» (*loc. cit.*, p. 170).

La palabra fudamental de Aristóteles dice: Ἐνέργεια, lo que Hegel traduce mediante «realidad efectiva» (en latín, actus). La ἐνέργεια es «de modo aún más determinado» la «*entelequia* (ἐντελέχεια), que es en sí fin y realización del fin». La ἐνέργεια es «la pura efectividad a partir de sí misma». «Sólo la energía, la forma, es la actividad, lo que realiza y hace efectivo, la negatividad que se refiere a sí misma» (*loc. cit.*, p. 321).

Aquí, la ἐνέργεια es pensada del mismo modo desde la dialéctica especulativa como pura actividad del sujeto absoluto. Si la tesis es negada por la antítesis y ésta a su vez es negada por la síntesis, en este negar reina eso que Hegel llama «la negatividad que se refiere a sí misma». No es nada negativo. La negación de la negación es más bien esa posición en la que el espíritu se pone a sí mismo como lo absoluto por medio de su propia actividad. En la ἐνέργεια de Aristóteles, Hegel ve el paso previo al automovimiento absoluto del espíritu, es

[16] *N. de los T.:* «Be-greifen», término que encierra el sentido de 'concebir' conceptual, como aparece líneas más abajo, pero que con el guión remarca el sentido del «greifen»: 'asir', 'prender'.

438 decir, de la realidad en sí y para sí. La frase siguiente da testimonio de la alta valoración de Hegel del conjunto de la filosofía aristotélica: «Si se tomase en serio la filosofía no habría nada más digno que pronunciar lecciones sobre Aristóteles» (*ibid.*, p. 314).

Para Hegel, la filosofía se toma «en serio» cuando ya no se pierde en los objetos y en la reflexión subjetiva sobre ellos, sino que se activa como actividad del saber absoluto.

La explicación de las cuatro palabras fundamentales nos permite entender que Hegel comprende Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια en el horizonte del ser, al que concibe como lo universal abstracto. El ser, y con ello todo lo representado en las cuatro palabras fundamentales, *no se encuentra todavía* determinado *ni* mediado por y en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta. La filosofía de los griegos es el grado de este «todavía no». Todavía no es la consumación, pero de todos modos sigue siendo concebida única y exclusivamente desde esa consumación que ha sido definida como el sistema del idealismo especulativo.

Según Hegel el «impulso» más íntimo, «la necesidad» del espíritu, es librarse de las ataduras de lo abstracto resolviéndose en lo concreto de la subjetividad absoluta liberándose de este modo hasta sí mismo. Por eso Hegel puede decir: «... la filosofía es lo más opuesto a lo abstracto; es precisamente la lucha contra lo abstracto, la guerra constante contra la reflexión del entendimiento» (*ibid.*, Hoffmeister, p. 113). Ciertamente, en el mundo griego el espíritu llega por vez primera a encontrarse libre frente al ser. Pero todavía no llega propiamente a la absoluta certeza de sí mismo en cuanto sujeto que se sabe a sí mismo. Sólo donde esto ocurre, en el sistema de la metafísica dialéctico-especulativa, la filosofía se convierte en aquello que es: «lo más sacro e íntimo del espíritu mismo» (*ibid.*, p. 125).

Hegel define como «meta» de la filosofía a «la verdad». Ésta sólo se alcanza en el grado de la consumación. El grado de la filosofía griega permanece en el
439 «todavía no». En cuanto grado de la belleza, no es todavía el grado de la verdad.

Al llegar aquí —si contemplamos el conjunto de la historia de la filosofía, «Hegel y los griegos», consumación e inicio de esta historia— nos quedamos pensativos y nos preguntamos: ¿acaso en el inicio del camino de la filosofía, esto es, en Parménides, no está la Ἀλήθεια, la verdad? ¿Por qué Hegel no *la* lleva a la palabra? ¿Tal vez entiende con «verdad» otra cosa distinta del desocultamiento [17]? Efectivamente. Verdad es para Hegel la absoluta certeza del

[17] *N. de los T.:* «Unverborgenheit»: estado de no ocultamiento, o inocultamiento: 'desocultamiento'. Es difícil reproducir en castellano el carácter sustantivo del término «Unverborgenheit», frente al carácter activo y verbal de «Entbergung», que traduciremos por 'desencubrimiento' para tratar de distinguirlo del anterior aunque no sea de un modo satisfactorio. Todas las palabras derivadas de estos dos sustantivos serán traducidas de acuerdo con este criterio, en torno al significado de '(des)ocultar' o '(des)encubrir' respectivamente. *Vid.* nota 23 del ensayo *supra* «De la esencia de la verdad», p. 160.

sujeto absoluto que se sabe a sí mismo. Pero, según su interpretación, para los griegos el sujeto todavía no aparece abiertamente *en cuanto sujeto*. Así pues, la Ἀλήθεια no puede ser lo determinante para la verdad en el sentido de la certeza.

Así están las cosas para Hegel. Pero si, por muy oculta e impensada que esté, decimos que la Ἀλήθεια reina sobre el inicio de la filosofía griega, no nos queda más remedio que preguntar: ¿no es precisamente la certeza en su esencia la que depende de la Ἀλήθεια, suponiendo que no interpretemos a esta última de modo indeterminado y arbitrario como verdad en el sentido de certeza, sino que la pensemos como desencubrimiento? Si nos atrevemos a pensar así la Ἀλήθεια, todavía tenemos que tomar en cuenta previamente dos cosas: por un lado, que la experiencia de la Ἀλήθεια como el desocultamiento y el desencubrimiento no se basa en absoluto en la etimología de una palabra de la que se ha echado mano al azar, sino en el asunto que hay que pensar aquí y que ni siquiera la filosofía de Hegel puede eludir del todo. Si Hegel caracteriza al ser como primer salir fuera y primera manifestación del espíritu, queda por pensar si en este salir fuera y revelarse no está ya en juego el desencubrimiento, aquí nada menos que en el puro aparecer de la belleza que, de acuerdo con Hegel, define el grado de la «conciencia» griega. Si Hegel hace culminar la posición fundamental de su sistema en la idea absoluta, en el completo manifestarse a sí mismo del espíritu, esto nos empuja a preguntarnos si también en este aparecer, es decir, en la fenomenología del espíritu y con ello en el absoluto saberse a sí mismo y su certeza, no tendría que estar *todavía* en juego *el desencubrimiento*. Y 440
enseguida surge la siguiente pregunta, la de si el desencubrimiento tiene su lugar en el espíritu en cuanto sujeto absoluto o si el propio desencubrimiento es el lugar y remite al lugar en el que por vez primera algo así como un sujeto que tiene representaciones puede «ser» lo que es.

Con esto ya nos apoyamos sobre otra cosa que debe tenerse en cuenta desde el momento en que la Ἀλήθεια llega a la palabra como desencubrimiento. Lo que nombra ese nombre no es la tosca llave que abre la puerta de todos los enigmas del pensar, sino que el enigma es la propia Ἀλήθεια: el asunto del pensar.

Pero no somos nosotros los que establecemos que este asunto es el asunto del pensar. Es algo que se ha dicho hace mucho tiempo y se ha transmitido a través de toda la historia de la filosofía. Lo único que hay que hacer es volver a prestar oído a esa tradición comprobando los pre-juicios en los que dicho pensar tiene que detenerse a su modo. Es evidente que ni siquiera un examen semejante puede autoinstituirse como tribunal que dictamina sin más sobre la esencia de la historia y una posible relación con ella, porque dicho examen tiene sus límites, que se pueden demarcar así: cuanto más pensante es un pensar, esto es, cuanto más le reclama su lenguaje, tanto más determinante se vuelve para él lo impensado y hasta lo que él no puede pensar.

Si, partiendo de la subjetividad absoluta, Hegel interpreta el ser de manera dialéctico-especulativa en cuanto lo inmediato indeterminado, lo universal abstracto, y en *este* horizonte de la filosofía moderna interpreta las palabras fundamentales griegas para nombrar al ser, Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια, entonces nos asalta la tentación de dictaminar que dicha interpretación es históricamente incorrecta.

Pero la verdad es que todo enunciado histórico y su fundamentación se mueven ya en una relación con la historia. Por eso, antes de tomar una decisión sobre el grado de corrección histórica del representar, hay que meditar si acaso y cómo es experimentada la historia y desde dónde se la determina en sus rasgos fundamentales.

En relación con Hegel y los griegos esto significa que antes que todo enunciado histórico correcto o incorrecto está el hecho de que Hegel ha experimen-
441 tado la esencia de la historia a partir de la esencia del ser en el sentido de la subjetividad absoluta. Hasta ahora no existe ninguna experiencia de la historia que, vista filosóficamente, pudiera responder a esa experiencia de la historia. Pero la determinación dialéctico-especulativa de la historia conlleva precisamente el hecho de que a Hegel le estuviera vedado divisar la Ἀλήθεια y su reinar como *el asunto propio del pensar*, y ello precisamente en la filosofía que definió «el reino de la pura verdad» como «meta» de la filosofía. En efecto, cuando Hegel concibe el ser como lo inmediato indeterminado, lo experimenta como aquello dispuesto por el sujeto que determina y concibe. De acuerdo con esto, él *no* puede librar al εἶναι, al ser en sentido griego, de la relación con el sujeto y liberarlo en su propia esencia. Ahora bien, dicha esencia es la venida a la presencia [18], es decir, el permanecer *ahí delante* saliendo *fuera* del ocultamiento [19] y entrando en el desocultamiento. En el venir a la presencia [20] juega el desencubrimiento. Juega en el Ἕν y en el Λόγος, es decir, en el yacer de antemano ahí delante que une y recoge, esto es, en el hacer que permanezca en la presencia [21]. La Ἀλήθεια juega en la Ἰδέα y en la κοινωνία de las ideas, desde el momento en que éstas se obligan mutuamente a aparecer y de este modo constituyen el ser que es, el ὄντως ὄν. La Ἀλήθεια juega en la Ἐνέργεια, que no tiene nada que ver con el actus ni con la actividad, sino únicamente con el ἔργον experimentado al modo griego y con su ser-llevado-ahí delante [22] o producido en el venir a la presencia por medio del cual éste se consuma.

[18] *N. de los T.:* «Anwesen».
[19] *N. de los T.:* «Verborgenheit»: 'ocultamiento', en sentido sustantivo, frente a «Verbergung», en sentido activo y verbal, que traducimos para distinguirlo del anterior por 'encubrimiento'. *Vid.* nota *supra,* 17.
[20] *N. de los T.:* «An-wesen».
[21] *N. de los T.:* «An-währen-lassen».
[22] *N. de los T.:* «Her-vor-gebrachtheit».

Pero la 'Αλήθεια, el desencubrimiento, no juega sólo en las palabras fundamentales del pensar griego, sino que habla en el conjunto de la lengua griega, que habla de otro modo cuando a la hora de interpretarla dejamos a un lado los modos de representación romanos, medievales y modernos, y no buscamos en el mundo griego ni personalidad ni conciencia.

Pero ¿qué ocurre entonces con esa enigmática 'Αλήθεια misma, que para los intérpretes del mundo griego se ha convertido en algo enojoso porque se atienen únicamente a la palabra aislada y a su etimología en lugar de pensar desde el asunto al que nos remiten el desocultamiento y el desencubrimiento? ¿Es 442
la 'Αλήθεια en cuanto desocultamiento lo mismo que el ser, es decir, lo mismo que el venir a la presencia? En favor de esto habla el hecho de que con las palabras τὰ ὄντα, lo ente, lo que viene a la presencia, Aristóteles quiera decir todavía lo mismo que con τὰ ἀληθέα, lo desencubierto. Pero ¿cómo se ponen en relación el desocultamiento y la presencia, ἀλήθεια y οὐσία? ¿Tienen ambos el mismo rango esencial? ¿O es sólo la presencia la que depende del desocultamiento, pero no sucede a la inversa? Entonces, ciertamente el ser tendría que ver con el desencubrimiento, pero no el desencubrimiento con el ser. Es más: si la esencia de la verdad, que poco después se hará valer como corrección y certeza, sólo puede subsistir en el ámbito del desocultamiento, entonces la verdad tiene ciertamente que ver con la 'Αλήθεια, pero no ésta con la verdad.

¿A qué lugar pertenece verdaderamente la 'Αλήθεια *misma, si tiene que librarse de su referencia a la verdad y al ser para quedar libre en lo que le es propio?* ¿Tiene ya el pensar el campo de visibilidad necesario aunque sólo sea para suponer lo que sucede en el desencubrir e incluso en *ese encubrimiento* que todo desencubrir precisa?

Lo enigmático de la 'Αλήθεια se acerca a nosotros, pero con ello también se aproxima el peligro de hipostatizar la ἀλήθεια como una esencia fantástica del mundo.

Ya se ha observado repetidas veces que no puede existir algo semejante a un desocultamiento en sí mismo, que el desocultamiento siempre es «para alguien». Y de este modo el desocultamiento se ve inevitablemente «subjetivizado».

¿Pero acaso el ser humano en el que se está pensando aquí tiene que ser necesariamente determinado como sujeto? ¿Acaso «para el hombre» significa ya a la fuerza: dispuesto *por* el hombre? Tenemos que negar ambas cosas y recordar que, pensada en griego, la ἀλήθεια reina sin duda para el hombre, pero que el hombre sigue estando determinado por el λόγος. El hombre es aquel que dice. Decir [23], en antiguo alemán «sagan», significa mostrar, hacer aparecer y hacer ver. El hombre es aquel ser que, diciendo, hace que yazga de antemano ahí delante, en su presencia, lo que viene a la presencia, y que es capaz de aprehen-

[23] *N. de los T.:* «Sagen».

443 der lo que yace de antemano ahí delante. El hombre sólo puede hablar en la medida en que es aquel que dice.

Los testimonios más antiguos para ἀληθείη y ἀληθής, el desocultamiento y lo no oculto [24], se encuentran en Homero, concretamente vinculados a los verbos que expresan decir. Se ha concluido con demasiado apresuramiento que, por ende, el desocultamiento «depende»[25] de los verba dicendi. ¿Pero qué significa aquí «depender» si el decir es el hacer aparecer y en consecuencia es también el disimular y ocultar? No es el desocultamiento el que «depende» del decir, sino que todo decir precisa ya del ámbito del desocultamiento. Sólo en donde ya reina éste, es posible que algo se vuelva decible, visible, mostrable y perceptible. Si permanecemos atentos al enigmático reinar de la Ἀλήθεια, del desencubrimiento, llegaremos incluso a suponer que toda la esencia del lenguaje reposa sobre el des-encubrimiento, sobre el reinar de la Ἀλήθεια. Pero también el discurso del reinar sigue siendo un expediente de emergencia, si es que su modo de jugar recibe su determinación del propio desencubrimiento, es decir, del claro del encubrirse.

«Hegel y los griegos»: parece como si mientras tanto nos hubiéramos alejado del tema y estuviéramos tocando asuntos ajenos a él. Y, sin embargo, estamos más cerca del tema que antes. En la introducción a esta conferencia se dijo:

Está en juego el asunto del pensar. Hay que intentar traer a la mirada ese asunto atravesando y recorriendo el tema.

Hegel define la filosofía de los griegos como el inicio de la «auténtica filosofía». Pero, sin embargo, en cuanto grado de la tesis y de la abstracción, ésta sigue aún en el «todavía no». La consumación en la antítesis y la síntesis está todavía por llegar.

La reflexión sobre la interpretación de la doctrina griega del ser llevada a cabo por Hegel intentó mostrar que el «ser», con el que empieza la filosofía,
444 sólo está presente como presencia en la medida en que reina ya la Ἀλήθεια y la propia Ἀλήθεια sigue sin embargo impensada en lo que respecta a su origen esencial.

Y, así, con la mirada puesta en la Ἀλήθεια, experimentamos que con ella nuestro pensar se ve interpelado [26a] por algo que ya lo ha asumido a él en su interior *antes* del inicio de la «filosofía» y a través de toda su historia. La Ἀλήθεια vino antes que la historia de la filosofía, pero de tal manera que se sustrajo

[24] *N. de los T.:* «unverborgen», literalmente 'desoculto', como participio frente al sustantivo «Unverborgenheit».

[25] Por ejemplo, P. Friedländer, *Platón,* vol. I, 2.ª ed., 1954, p. 235 (ahora 3.ª ed., 1964, pp. 233 ss., corregida), según las palabras preliminares de W. Luther, quien en su tesis doctoral de Göttingen de 1935, pp. 8 ss., ve el asunto con mayor claridad.

[26a] Extraído de *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* 1960: lo que empuja y presiona, la disputa.

a la determinabilidad filosófica en calidad de aquello que exige su explicación por medio de un pensar surgido de ella. La 'Αλήθεια es eso impensado digno de ser pensado, *el* asunto del pensar. Y por eso la 'Αλήθεια sigue siendo para nosotros lo primero que hay que pensar, y hay que pensarlo fuera de la representación aportada por la metafísica que entiende la «verdad» en el sentido de la corrección y fuera de la determinación del «ser» en el sentido de la realidad efectiva.

Hegel dice así de la filosofía de los griegos: «En ella sólo se puede encontrar satisfacción hasta un cierto punto», esto es, la satisfacción de la tendencia del espíritu a la certeza absoluta. Este juicio de Hegel sobre lo insatisfactorio de la filosofía griega está expresado desde la consumación de la filosofía. En el horizonte del idealismo especulativo la filosofía de los griegos sigue anclada en el «todavía no» de la consumación.

Pero si nos fijamos un momento en el enigma[27b] de la 'Αλήθεια, que reina sobre el inicio de la filosofía griega y sobre el transcurso de toda la filosofía, entonces también a nuestro pensar se le mostrará la filosofía de los griegos en un «todavía no». Sólo que este «todavía no» es el de lo impensado, no un «todavía no» que no nos satisfaga, sino un «todavía no» al que *nosotros* ni somos capaces de satisfacer ni le damos ninguna satisfacción.

[27b] Extraído de *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* 1960: el poder del enigma.

LA TESIS DE KANT SOBRE EL SER

De acuerdo con nuestro título lo que sigue debería exponer alguna enseñanza 445
extraída de la filosofía de Kant. Así es como aprendemos algo sobre una filosofía pasada. Y eso puede tener su utilidad, aunque desde luego sólo si todavía está vivo el sentido para la tradición.

Pero precisamente eso es lo que ocurre cada vez en menor medida, y mucho menos cuando de lo que se trata es de la tradición acerca de eso que nos atañe a los hombres desde siempre y en todas partes, por mucho que no le prestemos una atención expresa.

A eso lo nombramos con la palabra «ser». El nombre nombra a aquello que mentamos cuando decimos «es», «ha sido» y «está llegando». Todo lo que nos llega y a donde nosotros llegamos pasa a través del «es», expreso o no expreso. Es un hecho al que no podremos sustraernos nunca y de ningún modo. El «es» nos sigue resultando conocido en todas sus variantes manifiestas u ocultas. Y, sin embargo, en cuanto golpea nuestros oídos tal palabra, «ser», nosotros aseguramos que nadie se puede imaginar nada ni pensar nada bajo ese término.

Seguramente esa afirmación apresurada es correcta; nos legitima para enojarnos con el discurso —por no llamarlo parloteo— sobre el «ser», hasta el punto de convertirlo en objeto de burla. Sin meditar sobre el ser, sin tratar de imaginar un camino que nos conduzca hasta él, nos atrevemos a considerarnos como aquella instancia que decide si la palabra «ser» habla realmente o no. Y casi nadie se sorprende ni se molesta por el hecho de que se eleve de tal manera la ausencia de pensamiento a principio.

Puesto que hemos llegado tan lejos como para convertir en objeto de burla lo que alguna vez fue la fuente de nuestra existencia histórica, parece aconsejable emprender una sencilla consideración.

446 Uno no se puede imaginar nada bajo la palabra «ser». ¿Y qué sucedería si suponemos que es tarea de los pensadores informarnos de qué significa «ser»?

En el caso de que incluso a los pensadores les resulte difícil semejante información, al menos siempre seguiría siendo asunto suyo seguir mostrando el ser como lo digno de ser pensado, y ello de tal manera que eso digno de ser pensado siga permaneciendo en tal calidad en el horizonte de los hombres.

Nosotros seguimos la mentada suposición y prestamos oído a un pensador para escuchar lo que tiene que decirnos sobre el ser. Escuchamos a *Kant.*

¿Por qué escuchamos a Kant para experimentar algo acerca del ser? Por dos razones. Por un lado, porque Kant ha dado un paso decisivo en la explicación del ser. Por otro, porque este paso de Kant parte de la fidelidad a la tradición, esto es, de un debate con ella mediante el cual la tradición aparece bajo una nueva luz. Ambas razones que remiten a la tesis de Kant sobre el ser son el estímulo que empuja a la presente reflexión.

Según la versión de su obra capital, la *Crítica de la razón pura* (1781), la tesis de Kant sobre el ser reza del siguiente modo:

> Evidentemente, *ser* no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas (A 598, B 626).

A la vista de lo que hoy *es,* de lo que nos oprime como ente y nos amenaza como posible no ser, la tesis de Kant sobre el ser nos parece abstracta, débil y pálida. Entretanto también se le ha exigido a la filosofía que no se contente con interpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del
447 pensar. (*Vid.* Karl Marx, *Deutsche Ideologie: Thesen über Feuerbach* ad Feuerbach, 11. «Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de maneras diversas; de lo que se trata es de *transformarlo.*»)

¿Pero cómo puede transformarse el pensar si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado? Ahora bien, que el ser se haga pasar por lo digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita. Es una afirmación expresada por una tradición que todavía nos sigue determinando hoy de modo mucho más decisivo de lo que se quiere aceptar.

La tesis de Kant sólo nos extraña por su abstracción y debilidad cuando dejamos de pensar lo que dice Kant para tratar de explicarla y tampoco reparamos en cómo lo dice. Tenemos que seguir el camino de su explicación de la tesis. Debemos traer bajo nuestra mirada el ámbito por el que transcurre el

camino. Tenemos que meditar el lugar al que pertenece aquello que Kant explica [1a] y localiza [2] bajo el nombre «ser».

Cuando intentamos semejante empresa se pone de manifiesto algo muy sorprendente. En efecto, Kant sólo explica su tesis de modo «episódico», esto es, bajo la forma de simples añadidos, notas y apéndices a sus obras principales. Nunca se eleva la tesis a la dignidad de enunciado básico de un sistema ni se la desarrolla hasta convertirla en un sistema, tal como correspondería a su contenido y alcance. Pero esto que parece una deficiencia, tiene sin embargo la ventaja de que, a lo largo de los distintos pasajes episódicos, se le da la palabra a una meditación originaria de Kant que jamás pretende ser última y concluyente.

La siguiente exposición debe tratar de asemejarse al proceder de Kant. Está guiada por la intención de hacer ver cómo, a través de todas las explicaciones de Kant, esto es, a través de su posición filosófica fundamental, se trasluce el pensamiento guía de su tesis, incluso cuando esta última no constituye el armazón expresamente construido que sostiene la arquitectura de su obra. Por eso, lo que se pretende con el proceder aquí empleado es confrontar entre sí los textos adecuados de tal modo que se iluminen recíprocamente haciendo que aparezca 448
en la superficie todo lo que no puede decirse de modo inmediato.

Sólo si volvemos a pensar de este modo la tesis de Kant experimentamos toda la dificultad, pero también todo lo decisivo y lo digno de ser cuestionado que se encierra en la pregunta por el ser. Y es entonces cuando se despierta la meditación acerca de si acaso y en qué medida el pensar actual está ya preparado para arriesgarse a una confrontación con la tesis de Kant, esto es, para preguntar en qué se basa la tesis de Kant sobre el ser, en qué sentido permite una fundamentación, de qué modo puede ser abordada y explicada. Las tareas del pensar recién enunciadas rebasan las posibilidades de lo que puede ser una primera presentación así como la capacidad del pensar que todavía hoy sigue siendo habitual. Así las cosas, todavía parece más imperiosa la necesidad de prestarle un oído reflexivo a la tradición, no para quedar apresados en el pasado, sino para meditar sobre el presente. Volvamos a repetir la tesis de Kant:

> Evidentemente, *ser* no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas.

La tesis de Kant encierra dos afirmaciones. La primera es de tipo negativo y le cuestiona al ser el carácter de predicado real, aunque no el carácter de predica-

[1a] 1.ª ed. (1963): topología del ser.

[2] *N. de los T.*: «erörtet», que tiene ambos sentidos, el de 'debatir' y 'explicar algo', y el que juega con la raíz «Ort» (del término «lugar» recién citado), adquiriendo el sentido literal de 'localizar', más acorde con la topología citada en la nota *supra*.

do general. De acuerdo con esto, la siguiente afirmación positiva de la tesis caracteriza al ser como «mera posición».

Incluso ahora, después de haber dividido el contenido de la tesis en estas dos aserciones, nos sigue resultando difícil evitar la opinión de que bajo la palabra «ser» no se puede pensar nada. Por contra, si antes de introducirnos en una explicación más detallada nos fijamos en qué lugar expresa Kant su tesis dentro de la estructura y el camino de la *Crítica de la razón pura,* el desconcierto reinante se aminora y la tesis de Kant nos resulta más familiar.

Recordemos muy de pasada un hecho innegable: el pensar occidental euro-
449 peo se ha guiado por la pregunta «¿qué es lo ente?». Ésta es la manera en que se pregunta por el ser. Con su *Crítica de la razón pura,* Kant da lugar a un giro decisivo en la historia de este pensar. Teniendo esto en cuenta, nos esperamos que con su explicación del ser y la exposición de su tesis Kant ponga en marcha el pensamiento conductor de su obra principal. Pero no es éste el caso. En vez de eso, sólo nos encontramos con la citada tesis en el último tercio de la *Crítica de la razón pura* y, además, en el fragmento titulado: «De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios» (A 592, B 620).

Pero si volvemos a recordar la historia del pensar occidental europeo, experimentamos que, en cuanto pregunta por el ser de lo ente, la pregunta por el ser tiene dos vertientes. Por un lado pregunta: ¿Qué es lo ente como ente en general? Todas aquellas consideraciones que entran en el ámbito de esta pregunta han ido a parar en el transcurso de la historia de la filosofía a lo que conocemos bajo el título de ontología. La pregunta «¿qué es lo ente?» también pregunta ¿cuál es y cómo es lo ente en el sentido del ente supremo? Es la pregunta por lo divino y por dios. El ámbito que rodea a esta pregunta se llama teología. La duplicidad de la pregunta por el ser de lo ente se deja resumir en el título onto-teo-logía. La doble[3a] pregunta: ¿qué es lo ente? dice por un lado: ¿qué es lo ente (en general)?, y, por otro, ¿qué es (cuál es) lo ente por antonomasia?

Parece evidente que la duplicidad de la pregunta por lo ente depende del modo en que se muestra[4b] el ser de lo ente. El ser se muestra bajo el carácter de eso que llamamos fundamento. Lo ente en general es el fundamento en el sentido del suelo sobre el que se mueve toda consideración ulterior de lo ente. Lo
450 ente en cuanto ente supremo es el fundamento en el sentido de lo que permite que todo ente surja en el ser[5a].

Hasta aquí todo el mundo considera de lo más normal que el ser sea determinado como fundamento; y, sin embargo, es lo más cuestionable de todo.

[3a] 1.ª ed. (1963): con 'duplicidad' o 'doble' ya se ha dicho *más* que con el mero 'y' de ὄν ᾗ ὄν 'y' θεῖον.

[4b] 1.ª ed. (1963): ser *y* ente, pero no *como* diferencia, y ésta como lo digno de ser preguntado, sí, incluso como lo más digno de todo.

[5a] 1.ª ed. (1963): κοινόν–κοινότατον; κοινόν–καθόλου (θεῖον).

Aquí no podemos analizar hasta qué punto se llega a la determinación del ser como fundamento ni dónde reside la esencia del fundamento. Pero hasta en una reflexión aparentemente externa se introduce la sospecha de que en la determinación kantiana del ser como posición reina algún parentesco con eso que nosotros llamamos fundamento. Positio, ponere, significa: poner, colocar, tender, yacer, *sub*-yacer [6], estar en la base de.

En el transcurso de la historia del preguntar ontoteológico surge la misión no sólo de mostrar qué sea lo ente supremo, sino de demostrar que eso más ente entre todo lo ente *es*, que dios existe. Las palabras existencia, existir [7], realidad efectiva, nombran un modo del ser.

En el año 1763, casi dos décadas antes de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, Kant publicó un escrito titulado «El único posible argumento para una demostración de la existencia de dios». La «primera consideración» de este escrito trata de los conceptos de «existencia en general» y de «ser en general». Aquí ya encontramos la tesis de Kant sobre el ser, y concretamente bajo la doble forma del enunciado negativo y afirmativo. La forma de ambas aserciones coincide hasta cierto punto con la forma empleada en la *Crítica de la razón pura*. En efecto, en dicho escrito anterior a la *Crítica*, el enunciado negativo reza: «El existir no es ningún predicado o determinación de alguna cosa cualquiera». El enunciado positivo reza: «El concepto de la posición o el poner [8] es de lo más sencillo y es uno con el ser en general».

Lo primero que pretendíamos era llamar la atención sobre el hecho de que Kant expresa su tesis en el ámbito de las preguntas de la teología filosófica. Ésta domina por completo la pregunta por el ser de lo ente, es decir, domina la metafísica en su contenido nuclear. De ahí se deduce que la tesis sobre el ser no *451*
es ninguna enseñanza abstracta y secundaria, tal como, de entrada, podría hacernos creer la manera en que viene expresada.

En la *Crítica de la razón* pura la aserción negativa está introducida por un «evidentemente». Según esto, cualquiera puede ver de inmediato que el ser «evidentemente» no es ningún predicado real. Pues bien, hoy en día esa frase no nos resulta de ningún modo algo inmediatamente comprensible. Al fin y al cabo, ser significa realidad. Entonces ¿cómo es eso de que el ser no vale como predicado real? Lo que pasa es que para Kant la palabra «real» [9] tiene todavía su significado originario. Significa aquello que forma parte de una res [10], de una cosa, del contenido material de una cosa. Un predicado real, una determinación que forma parte de una cosa, sería, por ejemplo, el predicado «pesada» en

[6] *N. de los T.:* «vor-liegen»: también 'yacer delante y de antemano'.
[7] *N. de los T.:* «Dasein», en su sentido tradicional. *Vid.* nota 9, p. 42.
[8] *N. de los T.:* «Position» y «setzen» respectivamente.
[9] *N. de los T.:* También 'real' en el original.
[10] *N. de los T.:* en latín.

relación con una piedra, independientemente del hecho de que la piedra exista o no efectivamente [11]. Por lo tanto, en la tesis de Kant, «real» no significa lo que entendemos ahora cuando hablamos de una política realista [12], refiriéndonos a la que cuenta con los hechos y con la realidad efectiva. Para Kant, realidad no significa realidad efectiva, sino aquello que tiene carácter de cosa, la coseidad [13]. Un predicado real es aquel que forma parte del contenido de una cosa y que puede serle atribuido. Nos representamos el contenido de una cosa en su concepto. Nos podemos representar lo que nombra la palabra «piedra» sin que tenga que existir necesariamente como piedra eso representado que efectivamente está ahí delante ante nosotros. Existencia, existir, esto es, ser, dice la tesis de Kant, no es «evidentemente ningún predicado real». Lo manifiesto de esta afirmación negativa se nos aparece cuando pensamos el término «real» en el sentido de Kant. Ser no es nada real.

Sí, pero ¿cómo? Al fin y al cabo de una piedra que está ahí delante decimos: ésa, la piedra que está ahí, existe. Esa piedra *es.* De acuerdo con esto, el «es», es decir, el ser como predicado, se muestra igual de evidente y concretamente en el enunciado que convierte a la piedra en sujeto de la afirmación. En su *Crítica de la razón pura,* Kant tampoco niega que la existencia que se afirma de una piedra que yace de antemano ahí delante sea un predicado. Pero el «es» no es un predicado *real.* Entonces, ¿de qué cosas se dice «es»?
452 Según parece, de la piedra ahí delante. ¿Y qué dice ese «es» en el enunciado que reza «esta piedra aquí, es»? No dice nada de *lo que* es [14] la piedra en cuanto piedra, lo que dice es *que* [15] aquí, lo que forma parte de la piedra, existe, es. Entonces ¿qué significa ser? Kant responde mediante el enunciado positivo de su tesis: ser es la «mera posición de una cosa o ciertas determinaciones en sí mismas».

La formulación de este enunciado nos conduce fácilmente a la opinión de que el ser, como «mera posición de una cosa», alude a la cosa en el sentido de la cosa en sí y para sí. Pero en la medida en que ha sido pronunciada en la *Crítica de la razón pura,* esta tesis no puede tener este sentido. Allí, cosa significa tanto como algo, eso mismo para lo que Kant también dice objeto, lo que está ahí enfrente [16]. Kant tampoco dice que la posición concierna a la cosa con todas sus determinaciones reales, sino más bien a la mera posición de la cosa o ciertas

[11] *N. de los T.:* «wirklich», adjetivo que alude a la realidad efectiva: «Wirklichkeit», frente a 'real' que alude a la realidad o «Realität».

[12] *N. de los T.:* «Realpolitik».

[13] *N. de los T.:* «Sachheit».

[14] *N. de los T.:* «Was... ist».

[15] *N. de los T.:* «Daß... ist».

[16] *N. de los T.:* «Objekt» y «Gegenstand» respectivamente. Aunque, en principio, significan lo mismo, reproducimos para «Gegenstand» el sentido literal que interesa a Heidegger y sólo es visible en esta palabra de raíces germánicas.

determinaciones en sí mismas. Por ahora dejaremos abierta la cuestión de cómo hay que interpretar la fórmula: «o ciertas determinaciones».

La expresión «en sí mismas» no significa algo «en sí», algo que existe sin relación con una conciencia. Tenemos que entender el «en sí mismas» como la determinación opuesta a lo que es representado como esto y aquello en relación a otra cosa. Este sentido del «en sí mismas» ya aparece cuando Kant dice que el ser es la «mera posición». El «mero» se escucha como una limitación, como si la posición fuese algo menor respecto a la realidad, es decir, respecto a la coseidad de una cosa. Pero a lo que se refiere ese «mero» es a que el ser nunca se puede explicar a partir de *lo que* sea un ente en cada caso, esto es, para Kant, a partir del concepto. El «mero» no limita, sino que remite el ser al único ámbito desde el que es posible caracterizarlo puramente. «Mero» tiene aquí el significado de puro. «Ser» y «es», junto con todos sus significados y variaciones, pertenecen a un ámbito propio. No son nada con carácter de cosa o, como diría Kant, no son nada objetivo.

Así pues, para poder pensar «ser» y «es» tenemos que emplear otra mirada, una que no esté guiada exclusivamente por la contemplación de la cosa o por un tener en cuenta la cosa. Podemos examinar y analizar en todas las posibles *453*
direcciones una piedra que está ahí delante y que manifiestamente «es», y sin embargo nunca encontraremos en ella el «es». Y, con todo, lo cierto es que la piedra *es*.

¿De dónde recibe el «ser» el sentido de «mera posición»? ¿Desde dónde y cómo se delimita el sentido del título «pura posición»? ¿Acaso esta interpretación del ser como posición no nos sigue resultando extraña, hasta arbitraria, o por lo menos ambigua y por ende imprecisa?

Es verdad que el propio Kant traduce el término «Position» [17] con el alemán «Setzung». Pero con esto no adelantamos mucho, porque el vocablo alemán «Setzung» es tan equívoco como el latino «positio». Éste puede significar: 1. poner [18], colocar [19], tender [20] en cuanto acción. 2. Lo puesto [21], el tema. 3. El estar puesto [22], la situación, la constitución. Pero, además, también podemos entender Position y Setzung de tal modo que signifiquen igualmente: el poner de algo puesto como tal en su estar puesto [23].

En cualquier caso la caracterización del ser como posición revela una multiplicidad de sentidos que no es casual ni tampoco nos resulta desconocida. Pues,

[17] *N. de los T.:* latinismo del alemán, frente al vocablo de origen germánico «Setzung».
[18] *N. de los T.:* «setzen».
[19] *N. de los T.:* «stellen».
[20] *N. de los T.:* «legen».
[21] *N. de los T.:* «das Gesetzte».
[22] *N. de los T.:* «die Gesetzheit».
[23] *N. de los T.:* «das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetzheit».

efectivamente, se mueve siempre dentro del ámbito de aquel poner y colocar que conocemos como poner ahí delante o representar[24]. El lenguaje culto de la filosofía tiene para esto dos nombres característicos: representar es percipere, perceptio, tomar algo en sí, captar; y, por otro lado, repraesentare, poner algo frente a sí o tener algo presente. En el representar ponemos algo delante de nosotros de tal modo que en cuanto así colocado (puesto)[25] dicho elemento está frente a nosotros como objeto. Ser como posición significa el estar puesto de algo en el representar que pone. Según qué y cómo sea puesto algo, la posición, el ser, tiene otro sentido. Por eso, después de enunciar su tesis sobre el ser, Kant prosigue así en el texto de la *Crítica de la razón pura:*

> En el uso lógico éste [esto es, el ser como «mera posición»] es únicamente la cópula
> de un juicio. La frase: *dios es omnipotente* contiene dos conceptos que poseen sus
> 454 objetos: dios y la omnipotencia. La palabrilla *es* no es todavía un predicado, sino
> únicamente aquello que pone el predicado [acusativo] *en relación* con el sujeto.

En el «argumento de la demostración»[26] la relación dispuesta por el «es» de la cópula entre el sujeto de la frase y el predicado se denomina respectus logicus. El discurso de Kant sobre el «uso lógico» del ser nos deja suponer que existe otro uso diferente del ser. Al mismo tiempo, este mismo pasaje nos da a conocer algo esencial sobre el ser: que es «usado» en el sentido de utilizado. Y el que lleva a cabo este uso es el entendimiento, el pensar.

¿Qué otro uso del «ser» y del «es» existe además del «lógico»? En la frase «dios es» al sujeto no se le añade ningún predicado de cosa, real. Por el contrario, es precisamente el sujeto, es decir, dios, el que es dispuesto «en sí mismo» con todos sus predicados. El «es» quiere decir ahora: dios existe, dios es o está aquí. Ciertamente «ser aquí»[27], «existencia», significan ser, pero no «ser» y «es» en el sentido de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado. La posición del «es» en la frase «dios es» va más allá del concepto de dios y le añade a este concepto la cosa misma, el objeto dios como algo que es o está aquí. Aquí, a diferencia del uso lógico, ser es usado en sí mismo en relación con el objeto que es. Por eso, podemos hablar del uso óntico, o mejor, objetivo, del ser. En el escrito precrítico Kant escribe:

> Si no se considera meramente esta relación [concretamente, entre el sujeto de la frase y el predicado], sino sólo la cosa puesta en sí misma y ante sí misma, este ser es tanto como existir.

[24] *N. de los T.:* «Vorstellen», literalmente, 'poner delante'.
[25] *N. de los T.:* «Gestelltes» y «Gesetztes» respectivamente.
[26] *N. de los T.:* «Beweisgrund».
[27] *N. de los T.:* traducimos «Dasein», que como sabemos es también equivalente a 'existir' o 'existencia', traducción que sería redundante en esta frase. *Vid.* nota 9, p. 42.

Y el título del fragmento referido comienza:

> La existencia es la posición absoluta de una cosa.

En una anotación no fechada (WW edición de la academia XVIII, n. 6276) Kant resume brevemente lo expuesto hasta ahora:

> Mediante el predicado del existir no le añado nada a la cosa, sino la cosa misma al concepto. Así pues, en una proposición existencial voy más allá del concepto, pero 455
> no en dirección hacia otro predicado distinto del que estaba pensado en el concepto, sino hacia la cosa misma precisamente con los mismos predicados, ni más ni menos, sólo que la posición absoluta es pensada por añadidura respecto a la posición relativa.

Pues bien, para Kant la pregunta de si acaso, cómo y en qué medida la frase «dios es» es posible como posición absoluta, sigue siendo el secreto aguijón que azuza todo el pensamiento de la *Crítica de la razón pura* y las siguientes obras importantes. El discurso del ser como posición absoluta, a diferencia de la posición relativa en cuanto posición lógica, en cualquier caso despierta la sensación de que en la posición absoluta no se dispone ninguna relación. Pero si en la posición absoluta se trata del uso *objetivo* del ser en el sentido del ser aquí y la existencia, entonces, para la reflexión crítica se torna no sólo claro, sino acuciante que también aquí se ha dispuesto una relación y, por ende, el «es» toma [28a] el carácter de un predicado, aunque no sea uno real.

En el uso lógico del ser (a es b) se trata de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado. En el uso óntico del ser: esta piedra es («existe»), se trata de la posición de la relación entre el yo-sujeto y el objeto, pero esto de tal manera que la relación sujeto-predicado casi se atraviesa en pleno medio de la relación sujeto-objeto. Esto motiva que, como cópula, el «es» tenga en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más rico que el meramente lógico. Pero se mostrará que Kant sólo llega a esta idea después de una larga meditación e incluso sólo la expresa en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura.* Seis años después de la primera edición es capaz de decir lo que pasa con el «es», es decir, qué ocurre con el ser. Sólo la
Crítica de la razón pura aporta plenitud y definición a la interpretación del ser 456
como posición.

Si en la época de redacción de su escrito precrítico alguien le hubiese preguntado a Kant por el «argumento de la demostración», esto es, en qué sentido se podría determinar dicho argumento con mayor precisión y qué entendía él

[28a] 1.ª ed. (1963): se dice el estar presente, pero no resulta demostrable en el sentido de la empiría de las ciencias naturales.

por «existencia» en el sentido de la posición absoluta, Kant habría remitido a su escrito, donde se puede leer:

> Este concepto [de ser aquí y existencia] es tan sencillo que no se puede decir nada para aclararlo.

Kant añade incluso una observación fundamental que nos permite percibir mejor su posición filosófica de la época anterior a la aparición de la *Crítica de la razón pura:*

> Si nos damos cuenta de que todo nuestro conocimiento acaba [29a] concluyendo en conceptos indisolubles, también entenderemos que tiene que haber algunos que son prácticamente irreductibles, esto es, algunos en los que las señales externas son muy poco más claras y sencillas que la cosa misma. Éste es el caso de nuestra explicación de la existencia. Confieso de buen grado que con ella el concepto de lo explicado sólo se aclara en ínfimo grado. Pero es que la naturaleza del objeto, en relación con la facultad de nuestro entendimiento, tampoco permite un grado mucho mayor.

La «naturaleza del objeto», es decir, en este caso la esencia del ser, no permite mayor grado de explicación. Pero de todos modos aquí ya hay algo que le queda claro a Kant desde el principio: él piensa existencia y ser «en relación con la facultad de nuestro entendimiento». También en la *Crítica de la razón pura* se vuelve a determinar al ser como posición. Cierto que la reflexión crítica no alcanza un «mayor grado de explicación» en relación con el modo precrítico de explicar y analizar los conceptos. Pero la *Crítica* llega a otro tipo de explicación
457 del ser y sus distintos modos que nosotros conocemos bajo los nombres de ser posible, ser efectivamente real, ser necesario.

¿Qué ha ocurrido? ¿Qué tiene que haber pasado en la *Crítica de la razón pura* si la reflexión sobre el ser se había planteado allí como una reflexión sobre «la relación» del ser «con la facultad de nuestro entendimiento»? El propio Kant nos da la respuesta en la *Crítica de la razón pura* mediante esta observación:

> Nadie ha podido explicar posibilidad, existencia [30a] y necesidad más que mediante una manifiesta tautología [31b], cada vez que a la hora de definirlas se ha querido recurrir al entendimiento puro» (A 244, B 302).

Sólo que es precisamente una explicación de este tipo la que intenta todavía el propio Kant en su etapa precrítica. Pero mientras tanto alcanza a com-

[29a] 1.ª ed. (1963): es decir, de acuerdo con el asunto comienza a partir de allí, surge como eso que todo lo domina, ἀρχή (arquetipos).
[30a] 1.ª ed. (1963): es decir, realidad efectiva.
[31b] 1.ª ed. (1963): las diversas posibilidades de 'tautología' del καθ' αὑτό, *vid.* Arist., *Met.* Z.

prender que la relación del ser y los modos del ser únicamente con la «facultad de nuestro entendimiento» no ofrece un horizonte suficiente para poder explicar el ser y los modos del ser, lo que ahora significa, para poder «probar» su sentido.

¿Qué es lo que falta? ¿En qué sentido tiene que contemplar nuestro pensamiento el ser junto con sus modalidades para alcanzar una determinación suficiente de la esencia? En una anotación añadida a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B 302) se dice así:

> Posibilidad, existencia y necesidad «no se dejan justificar *probadamente* [es decir, fundamentar y demostrar en su sentido] con nada..., si se suprime toda intuición sensible (la única que poseemos) [32c].

Sin esta intuición a los conceptos de ser les falta la relación con un objeto, la única relación mediante la cual se les otorga lo que Kant llama su «significado». *458*
No cabe duda de que «ser» quiere decir posición, ese estar puesto en el poner a través del pensar en cuanto acción del entendimiento. Pero esta posición sólo es capaz de poner algo como objeto, esto es, como algo que ha sido traído enfrente, y de este modo llevarlo a un estar en calidad de algo que está puesto *enfrente,* cuando por medio de la intuición sensible, es decir, a través de la afección de los sentidos, le es *dada* a la posición algo susceptible de ser puesto. Es sólo la posición en cuanto posición de una afección la que nos permite comprender qué significa para Kant ser de lo ente.

Ahora bien, en la afección por medio de nuestros sentidos siempre nos es dada una multiplicidad de representaciones. A fin de que la «confusión» dada, el flujo de esta multiplicidad, se detenga por fin en su *estar* y así pueda mostrarse un objeto, esto es, algo que *esté* enfrente, lo múltiple tiene que ser necesariamente ordenado, esto es, vinculado. Pero esta vinculación nunca puede proceder de los sentidos. Según Kant, todo vincular procede de aquella fuerza de representación que se llama entendimiento. Su rasgo fundamental es el poner en cuanto síntesis. La posición tiene el carácter de la proposición, esto es, del juicio, por medio del cual algo es propuesto como algo, es decir, un predicado es atribuido a un sujeto por medio del «es». Pero en la medida en que, en cuanto proposición, la posición se refiere necesariamente a lo dado en la afección, si es que un objeto debe ser conocido por nosotros, entonces el «es» en cuanto cópula toma desde aquí un nuevo sentido. Kant no determina este sentido hasta la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (§ 19, B 140 ss.). Escribe así al principio del § 19:

[32c] 1.ª ed. (1963): frente a esto tenemos la 'intuición categorial' de Husserl en sus *Investigaciones lógicas VI;* ¿pero qué significa 'categoría' para Husserl?

> Nunca he podido quedarme satisfecho con la explicación de los lógicos de un juicio en general: según ellos, el juicio es la representación de una relación entre dos conceptos.

En relación con esta explicación Kant encuentra «que no se determina en qué consiste dicha *relación*». En la explicación lógica del juicio Kant echa de menos aquello sobre lo que se fundamenta la posición del predicado respecto al sujeto. El sujeto del enunciado sólo puede ser fundamentador como objeto para el
459 yo-sujeto que conoce. Por eso, Kant prosigue así en un nuevo fragmento del texto:

> Pero si examino más de cerca la relación de los conocimientos dados en cada juicio y si la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (relación que sólo tiene validez subjetiva), encuentro que un juicio no es más que el modo de volver a llevar unos conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. La partícula copulativa *es* tiene como meta distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas respecto a la unidad subjetiva.

Si intentamos reflexionar convenientemente sobre estas proposiciones, lo primero que tenemos que tener en cuenta es que ahora el «es» de la cópula no sólo está determinado de otra manera, sino que ahí sale a la luz la relación del «es» con la unidad del vincular (reunir).

La mutua pertenencia del ser y la unidad, del ἐόν y el ἕν, ya se muestra al pensar en el momento del gran inicio de la filosofía ocidental. Cuando hoy nos nombran sin más los dos términos, «ser» y «unidad», apenas somos capaces de dar una respuesta suficiente a la mutua pertenencia de ambos o de divisar cuando menos el fundamento de dicha pertenencia mutua. Efectivamente, no pensamos la «unidad» ni el unir a partir del carácter unificador y desencubridor del λόγος, ni tampoco pensamos el «ser» como un estar presente que se desencubre, ni mucho menos la mutua pertenencia de ambos [33a] que ya los griegos habían dejado impensada.

Antes de indagar cómo se presenta en el pensamiento de Kant la mutua pertenencia de ser y unidad y cómo por medio de ella la tesis de Kant sobre el ser revela por vez primera su contenido más rico y fundamentado, mencionaremos el ejemplo aportado por Kant que nos aclara el sentido objetivo del «es» como cópula. Reza así:

460 Pero si yo considerase la sucesión de representaciones sólo [34a] como un proceso en el sujeto, de acuerdo con las leyes de la asociación, entonces «sólo podría decir: cuando

[33a] 1.ª ed. (1963): 'impensado': apropiación con necesidad [brauchendes Eignen].
[34a] 1.ª ed. (1963): 'sólo': primero dado lo subjetivo.

llevo un cuerpo, siento una presión de pesadez, pero *no* que él, el cuerpo, *es* pesado; lo que quiere decir tanto como que ambas representaciones se encuentran vinculadas en el objeto al margen del estado del sujeto, y que no sólo están juntas en la percepción (por muy repetida que ésta sea)».

Según la interpretación kantiana del «es», en éste habla una vinculación del sujeto de la frase y el predicado en el objeto. Toda vinculación lleva consigo una unidad hacia la cual y en la cual ella vincula la multiplicidad dada. Pero si la unidad no puede surgir de la vinculación porque ésta depende antes de aquélla, entonces ¿de dónde surge la unidad? Según Kant, hay que «buscarla más arriba», por encima de ese poner que vincula mediante el entendimiento. Ella es el ἕν (unidad unificadora) que permite que surja el σύν (junto) de toda θέσις (posición). Por ese motivo, Kant la llama «la unidad originariamente sintética». Esta unidad ya está desde el principio (adest) en todo representar, en la percepción. Ella es la unidad de la síntesis originaria de la apercepción. Desde el momento en que hace posible el ser de lo ente, o, dicho kantianamente, la objetividad del objeto, ella reside más arriba, más allá y por encima del objeto. Desde el momento en que hace posible el objeto como tal, ella recibe el nombre de «apercepción trascendental». Kant dice de ella lo siguiente al final del § 15 (B 131):

contiene el propio fundamento de la unidad de distintos conceptos en juicios, y por ende [el fundamento] de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico.

Mientras en su escrito precrítico Kant se conformaba con decir que el ser y la existencia no pueden ser ulteriormente explicados en su relación con las facultades del entendimiento, mediante la *Crítica de la razón pura* no sólo llegó a explicar propiamente las facultades del entendimiento, sino incluso a explicar *461*
la posibilidad del entendimiento mismo a partir de su fundamento. Pero con este regreso al lugar de la posibilidad del entendimiento, con este paso decisivo de la consideración precrítica al campo del preguntar crítico, *hay una cosa que queda intacta.* Se trata del hilo conductor que sigue Kant cuando expone y explica su tesis sobre el ser: esto es, que el ser y sus modos se pueden determinar a partir de su relación con el entendimiento.

Es verdad que la determinación crítica más originaria del entendimiento también nos ofrece ahora la garantía de una explicación distinta y más rica del ser. En efecto, es ahora cuando las modalidades, los modos de la «existencia» y su determinación entran propiamente dentro del horizonte del pensamiento kantiano. El propio Kant vive en la certeza de haber alcanzado el lugar desde el que se puede poner en marcha la determinación del ser de lo ente. Esto tam-

bién se nos demuestra una vez más mediante una nota que sólo aparece en el texto de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (§16, B 134, nota):

> Y, así, la unidad sintética de la apercepción es el punto supremo en el que se debe fijar todo uso del entendimiento, hasta la propia lógica en su conjunto, y, después de ella, la filosofía trascendental; efectivamente, esta facultad [la citada apercepción] es el entendimiento mismo.

Apercepción quiere decir: 1. estar ya previamente en todo representar en calidad de instancia unificadora; 2. en esa anticipación de unidad, depender al mismo tiempo de la afección. La apercepción así entendida es «el punto supremo, en el que[35] se debe fijar... hasta la propia lógica en su conjunto». Kant no dice: al que[36] se debe fijar, pues de ese modo la lógica entera se encontraría fijada a posteriori a algo que existe sin dicha «lógica». La apercepción trascendental es, antes bien, el «punto supremo en el que» la lógica en su conjunto, como tal, ya está fijada y suspendida, el punto que ella misma llena desde el momento en que toda su esencia depende de la apercepción trascendental, motivo por el que debe ser pensada desde ese origen y sólo de esa manera.

462 ¿Y qué significa en el texto ese «después de ella»? No significa que toda la lógica se encuentre situada por sí misma en una posición anterior a la filosofía trascendental, sino que sólo y exclusivamente cuando toda la lógica permanece situada en el lugar de la apercepción trascendental, puede llegar a funcionar —dentro de la ontología crítica referida a lo dado por la intuición sensible— en calidad de hilo conductor de la determinación de los conceptos (categorías) y de los principios del ser de lo ente. Y así es como sucede, porque «el primer conocimiento puro del entendimiento» [es decir, la caracterización determinante del ser de lo ente] es «el principio de la originaria unidad *sintética* de la apercepción» (§ 17, B 137). De acuerdo con esto, dicho principio es un principio de unificación y la «unidad» no es un mero estar juntos, sino que es lo que unifica y recoge, esto es, el λόγος en sentido inicial, sólo que trasladado y aplicado al yo-sujeto. Dicho λόγος mantiene bajo su dominio a la «lógica entera».

Kant llama filosofía trascendental a la ontología transformada como consecuencia de la *Crítica de la razón pura,* que piensa el ser de lo ente como la objetividad del objeto de la experiencia. Dicha ontología se basa en la lógica. Pero la lógica ya no es una lógica formal, sino aquella determinada a partir de la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental. Y sobre dicha lógica se basa la ontología. Esto confirma lo ya dicho: ser y existencia se determinan a partir de la relación con el uso del entendimiento.

[35] *N. de los T.:* «an dem»: el dativo da un sentido de posición.
[36] *N. de los T.:* «an den»: el acusativo da un sentido de acción.

El título conductor para la interpretación del ser de lo ente todavía sigue rezando: ser y pensar. Pero el uso correcto del entendimiento consiste en que, en su calidad de representar que dispone y juzga, el pensar se determina como posición y proposición a partir de la apercepción trascendental y permanece referido a la afección por medio de los sentidos. El pensar está sumido en la subjetividad afectada por la sensibilidad, es decir, en la subjetividad finita del ser humano. «Yo pienso» significa yo vinculo una multiplicidad de representaciones sensiblemente dadas, con la vista ya puesta por adelantado en la unidad de la apercepción, que se articula en la pluralidad limitada de los conceptos *463* puros del entendimiento, esto es, de las categorías.

El despliegue crítico de la esencia del entendimiento lleva emparejado la limitación de su uso, que limita a la determinación de eso que viene dado por la intuición sensible y sus formas puras. A la inversa, la restricción del uso del entendimiento a la experiencia abre al mismo tiempo la vía para una determinación más originaria de la esencia del propio entendimiento. Lo puesto en la posición es lo puesto de un elemento dado que, por su parte, por medio de este poner y situar se convierte para éste en un o-puesto, un puesto enfrente, lo arrojado enfrente, el objeto. El estar puesto (la posición), es decir, el ser, se transforma en objetividad. Si Kant todavía sigue usando el término cosa en la *Crítica de la razón pura,* por ejemplo en el enunciado afirmativo de su tesis sobre el ser, entonces lo que quiere decir siempre «cosa» es: lo puesto enfrente, el ob-jeto en el sentido más amplio de algo representado, en el sentido de la X. De acuerdo con esto, en su prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B XXVII) Kant dice que la crítica

> enseña a tomar el objeto *en un doble sentido*, concretamente, como fenómeno o como cosa en sí misma.

La crítica distingue (A 235, B 294) «todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos». A estos últimos los divide en noúmenos en sentido negativo y noúmenos en sentido positivo. Aquello que es representado en el entendimiento puro en general sin referencia a la sensibilidad, pero que no es conocido ni cognoscible, vale como esa X que sólo es pensada como el fundamento que subyace al objeto que se manifiesta. El noúmeno en sentido positivo, esto es, el objeto no sensible comprendido en sí mismo, por ejemplo, dios, permanece cerrado a nuestro conocer teórico, ya que nosotros no disponemos de ningún tipo de intuición no sensible para la que dicho objeto pudiera estar presente de modo inmediato en sí mismo.

Con la *Crítica* no se abandona ni la determinación del ser como posición ni mucho menos el concepto de ser en general. Por eso es un error del neokantis- *464* mo, que sigue teniendo sus secuelas todavía, pensar que con la filosofía de Kant

el concepto de ser ha sido, como se dice, «eliminado». El sentido del ser que reina desde tiempos muy antiguos (la presencia constante) no sólo se mantiene en la interpretación crítica de Kant del ser como objetividad del objeto de la experiencia, sino que por medio de la determinación de «objetividad» vuelve incluso a aparecer en una forma muy señalada, mientras que en la tradicional interpretación del ser como substancialidad de la substancia, que es la que domina normalmente en la historia de la filosofía, el ser es ocultado y hasta disimulado y desplazado. Frente a esto, Kant determina lo absolutamente «substancial» en el sentido de la interpretación crítica del ser como objetividad: lo substancial no significa más que

> el concepto de objeto en general, que subsiste en la medida en que sólo se piensa en él el sujeto trascendental sin todos los predicados (A 414, B 441).

Llegados a este lugar, seanos permitido indicar que haremos muy bien en entender literalmente en el lenguaje de Kant las palabras «estar-enfrente» [37] y «ob-jeto», desde el momento en que resuena en ellas la relación con el yo-sujeto pensante, relación que le da sentido al ser como posición.

En la medida en que la esencia de la posición se determina, a partir de la apercepción trascendental referida a la afección sensible, en calidad de proposición objetiva, esto es, como juicio objetivo, también el «punto supremo» del pensar, esto es, la posibilidad del entendimiento mismo, debe mostrarse como el fundamento de todas las proposiciones posibles y, por ende, como *el principio o proposición fundamental.* Y así dice efectivamente el rótulo del § 17 (B 136):

> *El principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento.*

Según esto, la interpretación sistemática del ser de lo ente, es decir, la objetividad del objeto de la experiencia, sólo puede tener lugar en principios. Aquí es donde se esconde el motivo que explica que mediante Hegel, pasando por Fichte y Schelling, la «ciencia de la lógica» se convierta en dialéctica, es decir, en
465 un movimiento de principios que gira sobre sí mismo y que es él mismo el carácter absoluto del ser. Kant introduce la «representación sistemática de todos los principios sintéticos» del entendimiento puro con la siguiente frase (A 158-159, B 197-198):

> Que en general encontremos principios en algún sitio es algo que únicamente se puede achacar al entendimiento puro, que no es sólo la facultad de las reglas en relación con lo que sucede, sino propiamente la fuente de los principios, por la cual todo (lo que se nos puede aparecer sólo como objeto) se encuentra necesariamente

[37] *N. de los T.:* «Gegen-stand». *Vid. supra* nota 16, p. 366.

> sometido a reglas porque, sin ellas, a los fenómenos nunca les podría alcanzar el conocimiento de un objeto que les correspondiese.

Aquellos principios que «explican» propiamente las modalidades del ser se llaman, según Kant, «los postulados del pensamiento empírico en general». Kant indica expresamente que «ha escogido con todo cuidado y a propósito» las «denominaciones» para los cuatro grupos de la «tabla de los principios» (esto es, «*axiomas* de la intuición», «*anticipaciones* de la percepción», «*analogías* de la experiencia», «*postulados* del pensamiento empírico en general»), «a fin de que no queden inobservadas las diferencias de dichos principios en relación con su evidencia y utilización» (A 161, B 200). Por ahora tenemos que limitarnos a la caracterización del cuarto grupo, «los postulados», con la única intención de hacer ver cómo se manifiesta en esos principios el concepto conductor del ser como posición.

Vamos a dejar para otro momento la explicación del título «postulados», pero no sin recordar que dicho título se vuelve a encontrar en el punto supremo de la auténtica metafísica de Kant, esto es, cuando se trata de los postulados de la razón práctica.

Los postulados son exigencias. ¿Quién o qué exige y para qué se exige? En cuanto «postulados del pensamiento empírico en general», éstos son reclamados por ese mismo pensamiento a partir de su propia fuente, a partir de la esencia del entendimiento, a fin de hacer posible el poner de lo que da la percepción sensible y, por lo tanto, hacer que sea posible vincular la existencia, esto es, 466
la realidad efectiva de la multiplicidad de fenómenos. Realmente efectivo es en cada caso lo realmente efectivo de algo posible y el hecho de que sea realmente efectivo nos vuelve a remitir finalmente a algo necesario. «Los postulados del pensamiento empírico en general» son los principios con los que se explican el ser posible, el ser efectivamente real y el ser necesario, en la medida en que de este modo se determina el existir del objeto de la experiencia.

El primer postulado reza así:

> Lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia (de acuerdo con la intuición y los conceptos) es *posible.*

El segundo postulado reza:

> Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *efectivamente real.*

El tercer postulado reza:

> Esa conexión con lo efectivamente real determinada de acuerdo con las condiciones generales de la experiencia es (existe) *necesariamente.*

No nos atreveremos a afirmar que comprendemos a la primera y con toda claridad el contenido de estos principios. Pero de todos modos ya estamos preparados para una primera comprensión gracias a lo que explica Kant en el enunciado negativo de su tesis sobre el ser: «Evidentemente, *ser* no es un predicado real». Esto implica que el ser y, por consiguiente, también los modos del ser (ser posible, ser efectivamente real, ser necesario) no dicen nada acerca de *qué* es lo que está enfrente, el objeto, sino sólo acerca de *cómo* es la relación del objeto con el sujeto. Considerando este Cómo [38], los citados conceptos del ser se llaman «modalidades». El propio Kant también inicia su explicación de los «postulados» con la siguiente frase:

> Las categorías de la modalidad encierran esta particularidad: que en cuanto determinaciones del objeto no aumentan para nada el concepto [el concepto del sujeto
> 467 de la frase] al que son adscritas como predicados, sino que sólo expresan la relación con la facultad del conocimiento (A 219, B 266).

Nuevamente, debemos tener presente que, ahora, Kant ya no explica ser y existencia en relación con la facultad del *entendimiento*, sino en relación con la facultad del *conocimiento*, es decir, desde luego, en relación con el entendimiento y la facultad del juicio, pero de tal modo que esta facultad de juicio obtiene su determinación en relación con la experiencia (la sensación). Está claro que el ser sigue siendo posición, pero está inscrito dentro de la relación con la afección. En los predicados del ser posible, ser efectivamente real y ser necesario, reside una «determinación del objeto», pero sólo una «cierta» determinación, desde el momento en que se afirma algo sobre el objeto en sí mismo, sobre el objeto como objeto, es decir, algo referido a su objetividad, a su estar enfrente, a su propio existir, pero en ningún caso algo referido a su realidad, esto es, a su cáracter de cosa. Para la interpretación crítico-trascendental del ser de lo ente ya no es válida la tesis precrítica de que el ser no es «ningún predicado». Ciertamente, como ser posible, ser efectivamente real y ser necesario, el ser no es ningún predicado real (óntico), pero sí trascendental (ontológico).

Ahora es cuando por fin entendemos aquella formulación, a primera vista extraña, utilizada por Kant en el enunciado afirmativo de su tesis sobre el ser en el texto de la *Crítica de la razón pura:* «*Ser...* es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas». Ahora, en el lenguaje de la *Crítica,* «cosa» significa objeto o lo que está enfrente. Las mentadas «ciertas» determinaciones del objeto en cuanto objeto del conocimiento son las determinaciones no reales, las modalidades del ser. En cuanto tales, son las posiciones. En qué medida es esto cierto es lo que se debe ver a partir del contenido de los tres postulados del pensamiento empírico en general.

[38] *N. de los T.:* «das Wie». *Vid.* nota 48, p. 124.

Ahora sólo nos vamos a fijar en el hecho de que y cómo, en la interpretación de Kant de los modos del ser, el ser es pensado como posición.

El ser posible de un objeto consiste en el estar puesto de algo, de tal modo que ese algo *«coincida»* con eso que se da en las formas puras de la intuición, es decir, el espacio y el tiempo, y que, en cuanto dado de esa manera, se deja *468* determinar según las formas puras del pensar, es decir, las categorías.

El ser efectivamente real de un objeto es el estar puesto de algo posible de tal modo que lo puesto *«concuerde»* con la percepción sensible.

El ser necesario de un objeto es el estar puesto de algo que está *«en conexión»* con lo efectivamente real según las leyes generales de la experiencia.

Posibilidad es: coincidir con [39]...;

Realidad efectiva es: concordar con [40]...;

Necesidad es: conexión con [41]...;

En cada una de dichas modalidades predomina la posición de una relación, diferente en cada caso, con lo que se exige para la existencia de un objeto de la experiencia. *Las modalidades son los predicados de la relación exigida en cada caso.* Los principios que explican dichos predicados reclaman lo que es exigible para la existencia posible, efectivamente real y necesaria de un objeto. Es por eso por lo que Kant le da a estos principios el nombre de postulados. Son postulados del pensar en el doble sentido de que, por un lado, estas exigencias surgen *del* entendimiento en cuanto fuente del pensar pero, al mismo tiempo, valen *para* el pensar en la medida en que, por medio de sus categorías, éste debe determinar lo dado por la experiencia en cuanto objeto existente. «Postulados del pensamiento empírico en general»: ese «en general» quiere decir que, aunque en la tabla de los principios del entendimiento puro los postulados son nombrados en cuarta y última posición, sin embargo, son los primeros según su rango, desde el momento en que todo juicio sobre un objeto de la experiencia tiene que satisfacer previamente a éstos.

Los postulados nombran lo que es previamente exigible para la posición de un objeto de la experiencia. Los postulados nombran el ser, que forma parte de la existencia de lo ente que, en cuanto fenómeno, es objeto para el sujeto que conoce. La tesis de Kant sobre el ser: es «mera posición», todavía sigue vigente. Pero ahora la tesis muestra su contenido más rico. Este «mera» alude a la pura relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del conoci- *469* miento humano. Posibilidad, realidad efectiva y necesidad son posiciones de los distintos modos de dicha relación. La diversidad en los modos de estar puesto se determina desde la fuente de la posición originaria. Ésta es la sínte-

[39] *N. de los T.:* «Übereinkommen mit».

[40] *N. de los T.:* «Zusammenhängen mit».

[41] *N. de los T.:* «Verknüpfung mit».

sis pura de la apercepción trascendental. Es el acto originario del pensar que conoce.

Desde el momento en que el ser no es ningún predicado *real*, pero en cualquier caso sí es un predicado y, por ende, es atribuido al objeto aun sin ser deducible del contenido del objeto, los predicados del ser de la modalidad no pueden proceder del objeto, sino que, en cuanto modos de la posición, tienen que tener su origen en la subjetividad. La posición y sus modalidades de existencia se determinan desde el pensar. De modo tácito, en la tesis de Kant sobre el ser laten las palabras guía: *ser y pensar.*

A la hora de «explicar» los postulados, e incluso antes, a la hora de presentar la tabla de las categorías, Kant distingue posibilidad, realidad efectiva y necesidad, sin decir nunca, ni tan siquiera preguntar, en dónde reside el fundamento para la distinción entre ser posible y ser efectivamente real.

Kant sólo toca esta cuestión diez años después de la *Crítica de la razón pura,* hacia el final de su tercera obra capital, la *Crítica del juicio* (1790), aunque nuevamente de una manera sólo «episódica», en el § 76, rotulado: «Nota». Fue Schelling, con tan sólo veinte años, el que en su primer escrito, publicado cinco años más tarde (1795) con el título *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano,* concluyó la nota final de su obra con la siguiente frase:

> «Pero tal vez nunca se hayan concentrado en tan pocas páginas unos pensamientos tan profundos como en el § 76 de la *Crítica del juicio teleológico (Philosophische Schriften,* vol. I, 1809, p. 114. WW. I, 242).

470 Puesto que Schelling acierta de lleno, no pretenderemos pensar aquí en toda su profundidad el § 76. La intención de nuestra exposición se limita a poner de manifiesto cómo Kant sigue manteniendo incluso en la recién mencionada afirmación sobre el ser la determinación conductora del mismo en cuanto posición. Kant dice así:

> «El fundamento» de la distinción «inevitablemente necesaria para el entendimiento humano» entre posibilidad y realidad efectiva de las cosas, «reside en el sujeto y la naturaleza de las facultades de su conocimiento».

Para el ejercicio de estas facultades los hombres «necesitamos... dos piezas absolutamente heterogéneas». ¿En qué sentido? Porque, efectivamente, entendimiento e intuición sensible son elementos completamente diferentes; el primero es necesario «para los conceptos», el segundo «para los objetos que les corresponden». Nuestro entendimiento no podrá nunca darnos un objeto. Nuestra intuición sensible, a su vez, nunca será capaz de poner lo dado por ella como objeto en su objetividad. Tomado en sí mismo, nuestro entendimiento

únicamente puede pensar, mediante sus conceptos, a un objeto en su posibilidad. A fin de reconocer al objeto como efectivamente real se precisa la afección por medio de los sentidos. Desde la perspectiva de lo que acabamos de señalar, se puede comprender la siguiente proposición decisiva de Kant:

> Pero ahora, toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo efectivamente real reside en el hecho de que el primero sólo significa la posición de la representación de una cosa respecto a nuestro concepto y, en general, [respecto a] la facultad de pensar, mientras que el segundo [lo efectivamente real] significa la posición de una cosa en sí misma (fuera de este concepto).

De las propias palabras de Kant se deduce que posibilidad y realidad efectiva son distintos modos de la posición. La distinción entre ambos es algo ineludible para nosotros, los seres humanos, porque el carácter de cosa de un objeto, su realidad, sólo nos parece objetiva cuando la objetividad, en cuanto dada sensiblemente, viene determinada por el entendimiento, y cuando, a la inversa, al *471*
entendimiento le viene dado lo que él tiene que determinar.

Kant utiliza el título «realidad objetiva» —es decir, el carácter de cosa cuando es puesto como objeto— para nombrar al ser de aquel ente que nos resulta accesible como objeto de la experiencia. De acuerdo con esto, Kant dice así en un pasaje decisivo de la *Crítica de la razón pura:*

> Si queremos que un conocimiento tenga realidad objetiva, esto es, que se refiera a un objeto y tenga en él significado y sentido, entonces dicho objeto debe poder ser dado de alguna manera (A 155, B 194).

Mediante la referencia a lo ineludible de la distinción entre posibilidad y realidad efectiva y su fundamento, se muestra que en la esencia del ser de lo ente, esto es, en la posición, reina la conjunción de la necesaria diferencia entre posibilidad y realidad efectiva. Con la vista puesta en este fundamento de la conjunción del ser, parece como si se hubiera alcanzado el extremo de lo que Kant puede llegar a decir sobre el ser. Y, sin duda, eso es lo que parece si lo que buscamos son resultados en lugar de fijarnos en el camino recorrido por Kant.

Pero Kant da otro paso más en la determinación del ser, y lo hace una vez más de un modo indirecto que hay que intuir, de tal manera que no llega a una presentación sistemática del ser como posición. Visto desde la perspectiva de la obra de Kant, esto no significa ningún fallo, porque las afirmaciones episódicas sobre el ser como posición forman parte del estilo propio de su obra.

Podemos explicarnos y aclarar el carácter ineludible del paso más extremo dado por Kant gracias a la siguiente reflexión. Kant llama a sus enunciados sobre el ser: «explicación» y «aclaración». Ambas deben hacer ver de modo claro y puro qué quiere decir él con ser. En la medida en que determina al ser como

«mera posición», lo entiende desde un lugar delimitado, esto es, desde el poner como acción de la subjetividad humana o del entendimiento humano que
472 depende de lo dado por los sentidos. Remitir al lugar es lo que llamamos localizar [42]. Explicar y aclarar [43] se fundan sobre dicho localizar. De este modo se establece primeramente el lugar, pero todavía no es visible la red local [44], esto es, aquello desde donde se determina propiamente el ser como posición, o, lo que es lo mismo, la propia posición.

Ahora bien, al final de la parte positiva de su interpretación de la experiencia humana de lo ente y de su objeto, esto es, al final de su ontología crítica, Kant añadió un apéndice con el título: «De la anfibología de los conceptos de reflexión». Presumiblemente este apéndice fue incluido en la obra muy tarde, después de haber terminado la *Crítica de la razón pura*. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el apéndice recoge la controversia de Kant con Leibniz. Desde el punto de vista del propio pensar de Kant, dicho «apéndice» contiene una nueva meditación sobre los pasos ya andados por el pensar y sobre la dimensión recorrida durante esa andadura. Esta nueva reflexión es a su vez un nuevo paso, el más extremo dado por Kant en su interpretación del ser. En la medida en que esta interpretación consiste en una restricción del uso del entendimiento a la experiencia, de lo que trata es de la limitación del entendimiento. Por eso dice Kant en la «nota» a este «apéndice» (A 280, B 336) que la localización de los conceptos de reflexión es «de gran utilidad para determinar y asegurar con garantías los límites del entendimiento».

El «apéndice» reasegura la seguridad con que la *Crítica de la razón pura* de Kant pone en lugar seguro todo el alcance del conocimiento teórico del hombre. Aquí también tenemos que conformarnos con una indicación que simplemente debe mostrar en qué medida en este «apéndice» Kant esboza las líneas de la red local del lugar al que pertenece el ser como posición. La interpretación del ser como posición implica que la posición y el estar puesto del objeto se aclaran a partir de las distintas relaciones con la capacidad de conocimiento, esto es, en la relación que retorna de nuevo hacia ella, en el repliegue o flexión hacia atrás, en la reflexión. Pues bien, si consideramos estas distintas relaciones reflexivas propiamente como tales y las comparamos entre sí, se pone de mani-
473 fiesto que la interpretación de dichas relaciones reflexivas tiene que ser llevada a cabo ateniéndose a unas consideraciones determinadas.

Así pues, esta consideración se dirige «al estado del ánimo» [45], esto es, al sujeto humano. La consideración ya no se dirige directamente al objeto de la experiencia, sino que se repliega sobre el sujeto que experimenta, es reflexión.

[42] *N. de los T.:* «Erörterung».
[43] *N. de los T.:* «Erklären» y «erläutern».
[44] *N. de los T.:* «Ortsnetz».
[45] *N. de los T.:* «auf den Zustand des Gemüts».

Kant la llama «Überlegung»[46]. Ahora bien, si la reflexión toma en cuenta todos aquellos estados y relaciones del representar que hacen posible la delimitación del ser de lo ente en general, en ese caso la reflexión sobre la red local en el lugar del ser se convierte en una reflexión trascendental. De acuerdo con esto, Kant escribe así (A 261, B 317):

> A la acción por la que consigo mantener la comparación de las representaciones en general con la capacidad de conocimiento en la que ésta tiene lugar, y mediante la que distingo si se comparan entre ellas como algo que forma parte del puro entendimiento o de la intuición sensible, la llamo *reflexión trascendental.*

A la hora de aclarar el *ser posible* como posición entraba en juego la relación con las condiciones formales de la experiencia y por ende el concepto de *forma.* A la hora de aclarar el *ser efectivamente real* se llegó a hablar de las condiciones materiales de la experiencia y por ende del concepto de *materia.* Así pues, la explicación de las modalidades del ser como posición se consuma en relación con la distinción entre materia y forma. Es algo que forma parte de la red local para el lugar del ser como posición.

Puesto que estos conceptos son los que ayudan a determinar la relación de reflexión, se les llama conceptos de reflexión. Ahora bien, el modo y manera en que se determinan dichos conceptos de reflexión es por sí mismo una reflexión. La determinación extrema del ser como posición se consuma, para Kant, en una reflexión sobre la reflexión, esto es, en un modo señalado del pensar. Este estado de cosas hace que todavía sea más legítimo titular a la meditación kantiana sobre el ser: *ser y pensar.* El título parece muy claro, pero sin embargo se *474*
esconden en él elementos inexplicados.

En la explicación y fundamentación de la distinción entre posibilidad y realidad efectiva se vio que la posición de lo efectivamente real iba más allá del mero concepto de lo posible, hasta alcanzar el lado exterior respecto al lado interno del estado subjetivo del sujeto. Aquí entra en juego la distinción entre «dentro» o interno y «fuera» o externo. Lo interno significa las determinaciones internas de una cosa que surgen del entendimiento (qualitas-quantitas) a diferencia de lo externo, esto es, de las determinaciones que, en la intuición de espacio y tiempo, se muestran como las relaciones externas de las cosas entre sí en calidad de fenómenos. La diferencia entre estos conceptos (conceptos de reflexión), así como ellos mismos, nace para la reflexión trascendental.

Con anterioridad a los citados conceptos trascendentales de reflexión como «materia y forma», «interno y externo», Kant nombra todavía «unicidad y

[46] *N. de los T.:* Heidegger dice «Reflexion» y Kant «Überlegung», que traduciremos también por 'reflexión'. El verbo usado por Kant, «überlegen», significa también 'reflexionar', pero literalmente es 'poner sobre'.

diversidad», «coincidencia y desacuerdo». Sin embargo, de los conceptos de reflexión citados en cuarto lugar, «materia y forma», dice así:

> Éstos son dos conceptos que subyacen como fundamento de cualquier otra reflexión, hasta tal punto se hallan unidos de modo inseparable a todo uso del entendimiento. El primero [materia] significa lo determinable en general, el segundo su determinación (A 266, B 322).

El mero recuento de los conceptos de reflexión ya nos indica cómo se puede entender más fundadamente la tesis de Kant sobre el ser en cuanto posición. La posición se muestra en la conjunción de materia y forma. Dicha conjunción se interpreta como la distinción entre el determinar y lo determinable, esto es, teniendo en cuenta la espontaneidad de la acción del entedimiento en su relación con la receptividad de la percepción sensible. El ser como posición se localiza, esto es, se plantea, en la conjunción de la subjetividad humana como lugar de su origen esencial.

475 El acceso a la subjetividad es la reflexión. Desde el momento en que, en cuanto trascendental, la reflexión no se dirige directamente a los objetos, sino a la relación de la objetividad de los objetos con la subjetividad del sujeto y en la medida en que, por lo tanto, el tema de la reflexión, en cuanto es tal relación mencionada, es ya por su parte una relación que retorna hacia el yo pensante, la reflexión con la que Kant aclara y localiza al ser como posición se muestra como una reflexión sobre la reflexión, como un pensamiento del pensar referido a la percepción. El lema, citado ya varias veces, que constituye la guía para la interpretación kantiana del ser, esto es, el título *ser y pensar,* habla ahora con mayor claridad en su contenido más rico. Sin embargo, en su sentido determinante el título sigue siendo oscuro. En efecto, la propia fórmula esconde una ambigüedad que debe ser pensada si queremos que el título *ser y pensar* no sólo designe la interpretación kantiana del ser, sino que nombre también el rasgo fundamental que constituye el curso de toda la historia de la filosofía.

Antes de que concluyamos haciendo luz sobre la citada ambigüedad, tal vez sea necesario que mostremos, aunque sólo sea de pasada, cómo habla la tradición en la interpretación kantiana del ser como posición. Del escrito temprano de Kant dedicado al «principio de demostración» ya podemos deducir que la explicación del ser tiene lugar desde la perspectiva de la existencia, porque el tema de esta consideración es la «demostración de la existencia[47] de Dios». En lugar de «Dasein» el lenguaje de la metafísica también dice existencia[48]. Basta con recordar esa palabra para reconocer en el sistere, en el poner, la relación con

[47] *N. de los T.:* «Dasein», en el sentido tradicional de existencia, pero literalmente 'ser aquí'. *Vid.* nota 9, p. 42.

[48] *N. de los T.:* «Existenz».

el ponere y la posición. La exsistentia es el actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis (*ibid.*, Heidegger, *Nietzsche,* 1961, vol. II, pp. 417 ss.).

Ahora bien, cuando hacemos este tipo de indicaciones tenemos que obviar la habitual relación instrumental y calculadora con el lenguaje y estar abiertos a la fuerza y el alcance de su decir, que viene de muy atrás.

En la lengua española la palabra para el ser reza: ser[49]. Viene de sedere, estar sentado. Nosotros hablamos de «residencia»[50]. Así se llama ese algo donde se demora[51] el habitar. Demorarse es estar presente en... Hölderlin desearía «cantar las sedes de los príncipes y sus ancestros». Pero sería absurdo pretender que *476* la pregunta por el ser se puede resolver mediante una descomposición de los sentidos de las palabras. Lo que sí es cierto es que si escuchamos el decir del lenguaje con el debido cuidado y sin pasar por alto el contexto de tal decir, podemos obtener señales que alumbren el asunto del pensar.

El pensar debe preguntar: ¿qué quiere decir ser, para que pueda ser determinado desde el representar en cuanto posición y estar puesto? Es una pregunta que Kant ya no plantea, así como tampoco plantea las siguientes: ¿Qué puede querer decir ser, para que la posición se pueda determinar mediante la conjunción de forma y materia? ¿Qué puede significar ser, para que en la determinación del estar puesto de lo puesto éste aparezca bajo la doble forma del sujeto, una vez como sujeto de la frase en relación con el predicado y otra vez como yo-sujeto en relación con el objeto? ¿Qué puede querer decir ser, para que sea determinable desde el subiectum, esto es, en griego, desde el ὑποκείμενον? El sujeto es lo que yace de antemano ahí delante[52], porque está permanentemente presente. Desde el momento en que el ser se determina como presencia, lo ente es lo que de antemano yace aquí y delante[53], el ὑποκείμενον. La relación con lo ente es el hacer yacer de antemano ahí delante como un modo del tender, del ponere. Allí se encierra la posibilidad del poner y disponer. Puesto que el ser se abre como presencia, la relación con lo ente, en cuanto eso que yace de antemano ahí delante, puede convertirse en tender, disponer, representar y poner. En la tesis de Kant sobre el ser como posición, así como en todo el ámbito de su interpretación del ser de lo ente como objetividad y realidad objetiva, reina el ser en el sentido de un permanente estar presente.

El ser como mera posición se despliega en las modalidades. Lo ente se dispone en su posición mediante la proposición referida a la afección sensible, es

[49] *N. de los T.:* en español en el original.
[50] *N. de los T.:* «Wohnsitz».
[51] *N. de los T.:* «sich aufhält».
[52] *N. de los T.:* «das Zum-voraus-schon-Vorliegende»: en esta expresión se remarca de modo expreso la anterioridad del yacer-delante mediante la expresión añadida: «Zum Voraus», pero nosotros ya recogemos siempre ese sentido traduciendo el prefijo «Vor» como anterioridad en el tiempo y anterioridad en el espacio: 'de antemano' y 'ahí delante'.
[53] *N. de los T.:* «das Da-und Vorliegende».

decir, mediante la capacidad empírica de juicio en el uso empírico del entendimiento, en el pensar determinado de este modo. El ser es aclarado y localizado
477 desde su relación con el pensar. Explicación y localización tienen el carácter de la reflexión, que se manifiesta como pensamiento sobre el pensar.

¿Qué es lo que todavía queda poco claro en el título conductor «ser y pensar»? Si cambiamos en dicho título todo lo que se ha obtenido al presentar la tesis de Kant, entonces diremos, en lugar de ser, posición, y en lugar de pensar, reflexión de la reflexión. De esta suerte, el título dirá en lugar de «ser y pensar» tanto como: posición y reflexión de la reflexión. Así se explica aquí, en el sentido de Kant, lo que se encuentra a ambos lados de la conjunción «y».

Pero ¿qué significa dicha «y» en «ser y pensar»? La respuesta resulta poco problemática y de fácil solución. Basta con acogerse a una de las más antiguas frases de la filosofía, la sentencia de Parménides, que reza así: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. «Pues lo mismo es pensar y ser.»

La relación entre pensar y ser es la mismidad, la identidad. El título conductor «ser y pensar» dice que ser y pensar son idénticos. Como si ya estuviera decidido qué significa idéntico, como si el sentido de la identidad fuera obvio, sobre todo en este «caso» particular cuya perspectiva es la relación entre ser y pensar. Es evidente que ninguno de los dos es nada parecido a cosas y objetos entre los que se pueda andar haciendo cálculos incontrovertidos. «Idéntico» no significa en ningún caso algo parecido a «igual». Ser *y* pensar: en ese «y» se esconde todo lo que debe ser pensado ya sea por toda la anterior filosofía o por el pensamiento de hoy.

Lo que ocurre es que mediante la presentación de la tesis de Kant se ha mostrado de modo incontestable que el ser como posición viene determinado desde la relación con el uso empírico del entendimiento. En el título conductor, el «y» alude a esa relación que, según Kant, tiene su punto de apoyo en el pensar, esto es, en una acción del sujeto humano.

¿De qué tipo es esta relación? La caracterización del pensar como reflexión de la reflexión nos ofrece una indicación, aunque sólo sea aproximada, por no decir engañosa. El pensar se encuentra en juego de manera doble: por un lado,
478 como reflexión, y, después, como reflexión de la reflexión. ¿Pero qué significa todo esto?

Suponiendo que la caracterización del pensar como reflexión sea suficiente para definir la relación con el ser, entonces esto quiere decir que, como simple poner, el pensar propone el horizonte en cuyo ámbito es posible divisar algo semejante al estar puesto y la objetividad. El pensar funciona como propuesta de horizonte para la explicación del ser y sus modalidades como posición.

Por contra, el pensar como reflexión de la reflexión significa tanto el procedimiento como el instrumento y órgano mediante los que se interpreta el ser

que se divisa en el horizonte del estar puesto. El pensar como reflexión significa el horizonte, el pensar como reflexión de la reflexión significa el órgano de la interpretación del ser de lo ente. En el título conductor «ser y pensar», el pensar es ambiguo en el sentido esencial ya mostrado y sigue siéndolo a través de toda la historia del pensamiento occidental.

¿Pero qué ocurriría si entendiéramos el ser en el sentido del pensamiento griego inicial, en calidad de presencia que aclara y perdura de lo que se demora en cada caso [54] y no sólo ni en primer lugar como el estar puesto en la posición mediada por el entendimiento? ¿Puede constituir el pensar representador el horizonte para este ser inicialmente acuñado? Es evidente que no, al menos si es verdad que la presencia que se aclara y perdura es distinta del estar puesto, por mucho que dicho estar puesto siga estando muy próximo a dicha presencia, porque le debe su origen esencial.

Y, si esto es así, ¿no debe tener también otro carácter el *modo* de interpretación del ser, el modo del pensar? Desde tiempos antiguos, a la teoría del pensar se la viene llamando «lógica». Pero si decimos que el pensar es ambiguo en su relación con el ser, acaso no sigue siendo también ambiguo, en cuanto propuesta de horizonte y en cuanto órgano, eso que desde la perspectiva indicada se llama «lógica»? ¿Y acaso no se vuelve entonces la «lógica» absolutamente cuestionable en cuanto órgano y horizonte de la interpretación del ser? Una meditación que trata de apremiar en esta dirección en absoluto se dirige contra la lógi- *479*
ca, sino que se emplea en alcanzar una determinación suficiente del λόγος, esto es, de ese tipo de decir en cuyo seno el ser llega al lenguaje como *aquello* digno de ser pensado por el pensar.

En ese insignificante «es» se esconde todo lo que es digno y merece ser pensado del ser. Lo más digno de todo sigue siendo en cualquier caso que meditemos si acaso el «ser» y el «es» pueden ser ellos mismos o si por el contrario el ser nunca «es», pero sin embargo sigue siendo verdad que hay o se da [55] el ser.

Pero ¿de dónde viene, a quién se dirige el don de dicho «se da» y de qué modo es ese dar?

El ser no puede *ser*. Si fuera, ya no sería ser, sino un ente.

Pero ¿acaso el primer pensador que pensó el ser, acaso Parménides no dice (frag. 6): ἔστι γὰρ εἶναι, «hay, en efecto, ser» y «está presente, en efecto, el estar presente?». Tenemos que pensar que si efectivamente en el εἶναι, el estar presente, en realidad está hablando la Ἀλήθεια, el desencubrir, entonces lo que dice el estar presente, acentuado en el ἔστι y dicho del εἶναι, es: *el dejar que venga a la presencia* [56]. Ser: en realidad, lo que permite la presencia.

[54] *N. de los T.:* «das Je-Weilige».
[55] *N. de los T.:* «es gibt».
[56] *N. de los T.:* «das Anwesenlassen».

¿Se está presentando aquí al ser que es como algo ente o acaso aquí el ser, τὸ αὐτό (lo mismo), es dicho καθ᾽ αὑτό, en relación a sí mismo? ¿Habla aquí una tautología? En efecto. Pero se trata de la tautología en el sentido más excelso, que, lejos de no decir nada, lo dice todo: todo lo que resulta determinante para el pensar inicial y futuro. Por eso, esta tautología encierra en su seno lo no dicho, no pensado, no preguntado. «Está presente, en efecto, el estar presente.»

¿Qué significa aquí presencia[57]? ¿Actualidad[58]? ¿Cómo se puede determinar algo así? ¿Acaso se muestra aquí, o mejor dicho, se esconde un carácter impensado de una esencia oculta del tiempo?

Si es así, entonces la pregunta por el ser debería ir a parar bajo el título «ser y tiempo».

¿Y la tesis de Kant sobre el ser como pura posición?

Si el estar puesto o la objetividad se muestran como una variación de la presencia, entonces la tesis de Kant sobre el ser forma parte de aquello que en toda la metafísica permanece impensado.

480 El título conductor de la determinación metafísica del ser de lo ente, «ser y pensar», no basta ni tan siquiera para plantear la pregunta por el ser y mucho menos para encontrar su respuesta.

Y, sin embargo, la tesis de Kant sobre el ser como pura posición es la cima desde la que una mirada que vuelva la vista atrás puede alcanzar la determinación del ser como ὑποκεῖσθαι y una mirada que vuelva la vista hacia adelante nos puede mostrar la interpretación especulativa y dialéctica del ser como concepto absoluto.

[57] *N. de los T.:* «Anwesenheit».

[58] *N. de los T.:* «Gegenwart».

INDICACIONES. PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Anotaciones a la «Psicología de las visiones del mundo» de Karl Jaspers. Se trata de 481
una recensión crítica, surgida en los años 1919-1921, que fue enviada por el autor a Karl Jaspers en junio de 1921. *Ibid.* el prólogo a la tercera edición (1925) de la *Psicología de las visiones del mundo* que, sin citar nombres, es una respuesta a dicha recensión crítica:

> La nueva edición es una reimpresión no enmendada de la segunda. Me voy a permitir hacer algunas observaciones puramente personales explicando la razón por la que considero que una reelaboración sería un fracaso.
>
> Una posibilidad es que surgiera un libro completamente nuevo. En aquel momento, cuando traté de reactualizar las visiones del mundo al modo de momentos o dimensiones de una verdadera visión del mundo, que nunca abarca la totalidad ni lo hace de modo explícito, traté de formular a partir de la propia visión, comunicando mis pensamientos sin demasiada reflexión. Lo que salió de ese tipo de presentación me sigue pareciendo hoy igual de verdadero y pienso que no podría hacerlo mejor, sino sólo de otra manera. Como hace mucho tiempo que estoy ocupado metodológicamente —después de este primer intento de conseguir de modo inmediato una orientación plástica— tratando de emprender un segundo paso en una explicación lógicamente determinada de la moderna conciencia de la existencia, me parece que resulta más natural dejar intacto aquel primer intento juvenil bajo la que fue su primera forma. En la actitud de todo el libro y en el tipo de análisis que emprende, se observa que en aquel entonces se estaba expresando sin saberlo ni quererlo un ideal secreto. Lo reconozco absolutamente. Pero es verdad que los límites basados en la naturaleza de semejante tipo de presentación exigen que el mismo contenido aparezca bajo formas diversas. Estoy tratando de encontrar una nueva forma y pienso que sería erróneo ganarla a través de la reelaboración de algo ya previamente existente. Todo el trabajo que he realizado desde entonces no me ha hecho

cambiar mi modo de pensar, pero sí ha modificado mi saber y la forma lógica y prefiero dejar inmodificado mi primer resultado, con la esperanza de poder presentar después de este intento de explicación psicológica, otro de explicación lógico-matemática y de fundamentación de la existencia filosófica.

Otra posibilidad es que estropease el libro por tratar de reelaborarlo. Puesto que adolece de ciertos defectos —en su construcción, en las observaciones metodológicas, en los excursos históricos, es decir, en aquellos asuntos que no son essenciales a la meta de la obra— seguramente a la hora de hacer una reelaboración yo querría enmendarlos desde mi actual punto de vista. Tacharía las páginas más flojas y algunas frases, cambiaría algunas formulaciones y, sobre todo, añadiría cosas que faltan y trataría de reconstruir nuevamente la sistemática de toda la obra sin tocar a cada
482 cosa singular. Pero con eso sólo lograría un extraño constructo híbrido. El libro sufriría y a cambio sólo ganaría en una mayor corrección externa y formal, es decir, en algo secundario.

Las «Anotaciones» se publicaron en primer lugar en *Karl Jaspers in der Diskussion,* ed. Hans Sahner. R. Piper & Co. Verlag, Múnich, 1973, pp. 70-100.

Fenomenología y teología. Esta conferencia fue pronunciada en Tubinga el 9 de marzo de 1927 y nuevamente en Marburgo el 14 de febrero de 1928. La *Carta* del 11 de marzo de 1964, que figura como apéndice, se redactó para un coloquio teológico que tuvo lugar en la Drew-University, Madison, Estados Unidos, entre el 9 y el 11 de abril de 1964. Ambos textos fueron publicados por vez primera en *Archives de Philosophie,* vol. XXXII (1969), pp. 356 ss., y simultáneamente en su traducción francesa. Bajo el tírulo de *Fenomenología y teología* aparecieron como texto independiente en la editorial Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1970, «dedicados a Rudolf Bultmann en amistoso recuerdo de los años de Marburgo de 1923 a 1928».

Del último curso de Marburgo. Extracto del curso sobre «Lógica», dedicado al pensamiento de Leibniz, impartido en el semestre de verano de 1928. Apareció primeramente como contribución al tomo homenaje para el 80 cumpleaños de Rudolf Bultmann, titulado *Zeit und Geschichte.* I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1964, pp. 497-507.

¿Qué es metafísica? Lección pública inaugural sostenida el 24 de julio de 1929 en el Aula de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Publicada en 1929 por Friedrich Cohen, Bonn; la cuarta y siguientes ediciones, en la editorial Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. A partir de la quinta edición de 1949 en el texto «dedicado a Hans Carossa, con ocasión de su 70 cumpleaños». Undécima edición, revisada, 1975.

De la esencia del fundamento. Contribución para el tomo homenaje a Edmund Hussserl con ocasión de su 70 cumpleaños: volumen suplemento del anuario *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Max Niemeyer, Halle (Saale), 1929, pp. 71-110. Simultáneamente, publicado como separata por Max Niemeyer, Halle (Saale). Desde la tercera edición (1949), con un prólogo, en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. Sexta edición, 1973.

De la esencia de la verdad. La primera edición apareció en 1943 en Vittorio *483* Klostermann, Fráncfort del Meno. Contiene el texto varias veces enmendado de una conferencia pública que fue pensada en 1930 y fue sostenida varias veces con el mismo título (en el otoño e invierno de 1930 en Bremen, Marburgo, Friburgo, y en el verano de 1932 en Dresden). En la segunda edición de 1949 se añadió el primer párrafo de la *Nota* final. Quinta edición, 1967.

La doctrina platónica de la verdad. Las ideas allí contenidas se remontan al curso de Friburgo del semestre de invierno de 1930-1931 «Sobre la esencia de la verdad». El texto se redactó en 1940 y apareció en primer lugar en Geistige Überlieferung. Segundo anuario. Editorial Helmut Küpper, Berlín, 1942, pp. 96-124. Como texto independiente, apareció junto a la «Carta sobre el Humanismo» en A. Francke A. G., Berna, 1947. Tercera edición, 1975.

Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. *Aristóteles, Física B, 1.* Fue escrito en 1939. Apareció en primer lugar en: *Il Pensiero,* vol. III, N. 2 y N. 3, Milano-Varese, 1958. Como separata en: *Testi Filosofici* 1960 (Biblioteca «Il Pensiero»).

Epílogo a «¿Qué es metafísica?». Se añadió en 1943 a la cuarta edición de esta lección inaugural. Para la quinta edición (1949) se reelaboraron algunos pasajes del epílogo. La redacción original de estos pasajes se encuentra en forma de notas a pie de página. Undécima edición, revisada, 1975.

Carta sobre el humanismo. Carta a Jean Beaufret, París (otoño de 1946), cuyo texto fue revisado y aumentado para su publicación. Fue publicado por vez primera junto con «La doctrina platónica de la verdad» en A. Francke A. G., Berna, 1947. Como texto independiente en 1949, en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. Séptima edición, 1974.

Introducción a «¿Qué es metafísica?». Se añadió delante de la citada lección inaugural en la quinta edición de 1949. Undécima edición, revisada, 1975.

En torno a la cuestión del ser. Apareció en primer lugar bajo el título *Über «Die Linie»* como contribución al tomo homenaje para Ernst Jünger con ocasión de

su 60 cumpleaños, titulado *Freundschafliche Begegnungen.* Vittorio Kloster-
484 mann, Fráncfort del Meno, 1955, pp. 9-45. Apareció como volumen independiente en 1956 en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. Tercera edición, 1967.

Hegel y los griegos. Concebido como conferencia, este texto fue pronunciado en la asamblea general de la Academia de Ciencias de Heidelberg el 26 de julio de 1958. Se publicó por vez primera bajo la forma de una colaboración para el tomo homenaje a Hans Georg Gadamer con ocasión de su 60 cumpleaños, con el título *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1960, pp. 43-57. Una redacción anterior de este texto sirvió como base a la conferencia pronunciada en Aix-en-Provence el 20 de marzo de 1958 y apareció en la traducción francesa de Jean Beaufret y Pierre-Paul Savage en *Cahiers du Sud,* vol. XLVII, n.º 349, enero de 1959, pp. 355-368.

La tesis de Kant sobre el ser. Conferencia pronunciada el 17 de mayo de 1961 en Kiel. Se publicó por vez primera en el tomo homenaje a Erik Wolf con ocasión de su 60 cumpleaños, titulado *Existenz und Ordnung.* Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1962, pp. 217-245. Como volumen independiente, aparece en 1963 en Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.

Alianza
Editorial
ensayo

Antropología
Arte
Biología
Ciencia política
Crítica literaria
Economía
Educación
Filosofía
Física
Geografía
Historia
Lingüística
Matemáticas
Música
Psicología
Química
Sociología

en
146

MARTIN HEIDEGGER
HITOS

En esta obra se reúnen algunos de los jalones más importantes en el camino del pensar de Martin Heidegger entre 1919 y 1961. HITOS reúne, entre otros, textos tan emblemáticos como: «¿Qué es metafísica?», lección inaugural pronunciada en la Universidad de Friburgo y que revitalizó la discusión metafísica de forma perdurable; «La doctrina platónica de la verdad», donde realiza una arriesgada y personal lectura del mito platónico de la caverna respecto a la verdad y el conocimiento; la «Carta sobre el Humanismo», respuesta, tras la Segunda Guerra Mundial, a la pregunta sobre el significado contemporáneo de la palabra «humanismo» y que es una exploración acerca del hombre que se ha convertido en uno de sus escritos más célebres.

De Martin Heidegger (1889-1976) Alianza Editorial ha publicado también CONCEPTOS FUNDAMENTALES (en 117), ONTOLOGÍA (en 003), CAMINOS DE BOSQUE (en 073) y FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL (AU 706).



El libro universitario
Alianza Editorial

